COMENTARIOS A LA NUEVA

Biblia de Jerusalén



Cartas de Juan

Domingo Muñoz



CARTAS DE JUAN

DOMINGO MUÑOZ LEÓN

CARTAS DE JUAN

Comentarios a la

Nueva Biblia de Jerusalén



Desclée De Brouwer

Henao, 6 - 48009
www.edesclee.com
info@edesclee.com

ISBN: 978-84-330-2443-5
Depósito Legal: BI-2505/2010
Impresión: RGM, S.A: - Urduliz
Impreso en España - Printed in Spain

A mis padres, Juan Ángel y Ana Dolores, y
a mis hermanos Hilaria, María y Juan Ángel
(sacerdote), a quienes el Padre, el Dios Luz
y el Dios Amor, ha llamado a su Casa:
«Mirad qué inmenso amor nos ha tenido el Padre
para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos!
... Sabemos que, cuando se manifieste, seremos
semejantes a Él, porque le veremos tal cual es»

(1 Jn 3,1-2)

ÍNDICE

PRIMERA CARTA

SEGUNDA CARTA

TERCERA CARTA

PRESENTACIÓN

¿Es posible escribir hoy un comentario después del volumen de R.E. Brown (verdadera enciclopedia) o después de los comentarios de H.-J. Klauck o de M. Morgen con sus exquisitos análisis literarios y su casi exhaustiva información bibliográfica? Creemos que no sólo es posible, sino necesario. Reconocemos los méritos de estos comentarios y de tantos otros como los presentados en nuestra bibliografía, que tienen su justificación dentro del círculo de estudios especializados. Por ello, no pretendemos sustituirlos. Simplemente intentamos un tipo de comentario que, aprovechando los resultados de la exégesis científica, haga llegar al Pueblo de Dios el mensaje del texto bíblico como alimento espiritual de los creyentes. Para ello se escribieron las Cartas de Juan y toda la Biblia. No queremos decir que, en los comentarios de carácter especializado, no se pueda encontrar el mensaje revelado. Simplemente hemos de reconocer el hecho de que el acercamiento especializado resulta muy difícil de digerir para muchos cristianos, incluso ministros de la Palabra. En estas circunstancias, intentar un acercamiento a las Cartas de Juan liberado de la esclavitud de las notas y de continuas referencias bibliográficas puede prestar un humilde servicio a los creyentes.

Nuestro comentario se basa en una continua referencia al Evangelio de Juan y en el desarrollo de los grandes temas de la Cartas a la luz del Nuevo Testamento y del conjunto de la Biblia. Creemos que el mejor marco para escuchar el mensaje tanto de las Cartas como del Cuarto Evangelio es el que nos ha legado la tradición. En estos escri-

tos está el testimonio del Discípulo Amado, para nosotros el apóstol San Juan, aunque la redacción de los mismos haya sido obra de una larga labor en la Escuela de Juan. Esta visión es compatible con el estudio de los textos usando rectamente el método histórico-crítico y los métodos de análisis literario y demás acercamientos, especialmente el canónico, según el documento *Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993). Siendo estos textos alimento de la fe y fruto de la fe, y teniendo en cuenta su recepción en la Iglesia y los efectos del texto en la vida de la Iglesia, creemos que en su interpretación deben tenerse presentes las enseñanzas de los concilios, de los Santos Padres y de los Sumos Pontífices, y sobre todo de la liturgia.

Dada la naturaleza de esta serie de comentarios, no siempre nos será posible indicar cuánto debemos a todos los comentaristas de las Cartas de Juan, comenzando por el primer contacto con ellas en las clases del inolvidable I. De la Potterie. A lo largo de los años, las lecturas van dejando un poso que se hace experiencia propia y en el que es difícil determinar el origen de esos elementos. La lectura directa, comparándolo con el Evangelio y el Apocalipsis, ha sido nuestra principal fuente de inspiración. Esta lectura y meditación del texto se ha ido enriqueciendo durante muchos años de explicación de las Cartas en ambientes universitarios o en cursos de retiro. Nuestro propósito ha sido siempre poner de relieve el mensaje y la ardiente dimensión espiritual de fe y de amor que movieron a su autor a escribirlas.

No creemos haber logrado todos estos objetivos, pero desearíamos habernos acercado un poco a esta línea de interpretación. El Concilio Vaticano II comienza la Constitución “Dei Verbum” sobre la divina revelación con una cita del prólogo de la primera Carta de Juan. De esa manera ha querido subrayar la perenne actualidad de su mensaje.

Domingo Muñoz León
Domingo de Pentecostés de 2009

PROEMIO: LA COMUNIDAD JOÁNICA, UNA ESCUELA DE CRISTIANISMO (EL MARCO VITAL DEL GRUPO JOÁNICO)

Las tres Cartas objeto de nuestro estudio aparecen en el Nuevo Testamento (NT) como Primera, Segunda y Tercera cartas de Juan. Asimismo el Cuarto Evangelio tiene por título "Evangelio según San Juan", y el último libro del NT y de toda la Biblia se conoce como "El Apocalipsis de San Juan" (en este caso el nombre de "Juan" aparece en el propio escrito). En consecuencia, la tradición ha atribuido estos cinco escritos del NT a San Juan, refiriéndose sin duda alguna al apóstol Juan, hermano de Santiago, ambos hijos de Zebedeo. Esta atribución fue discutida (en relación con el Apocalipsis) por Dionisio de Alejandría, según nos ha informado Eusebio de Cesarea. Según Dionisio, el Apocalipsis podría haber sido escrito por Juan el Presbítero, del que habla un confuso texto de Papías. En los últimos 150 años la crítica ha puesto de relieve las dificultades que plantea la opinión tradicional. De ahí ha surgido la llamada "cuestión joánica", que ha recibido diversas formas de explicar esas dificultades. Naturalmente, la mayoría de las hipótesis recurre a la existencia de un grupo, círculo, escuela o Comunidad joánica. Por ello, hemos considerado conveniente, antes de abordar el estudio de las tres Cartas, dedicar este Proemio a exponer de manera sencilla y directa nuestra opinión sobre esta problemática, cuya importancia para la comprensión de los escritos joánicos es fundamental.

No es nuestro propósito un estudio exhaustivo de la Comunidad joánica y de la persona del Discípulo Amado. Existen numerosos estudios sobre el tema. Sin embargo, para comprender mejor las Car-

tas, es necesario encuadrarlas en el marco vital de la tradición joánica. Con este Proemio se puede también justificar por qué en la exégesis de las Cartas hemos acudido con gran frecuencia al Evangelio de Juan. En las páginas siguientes trataremos de esbozar los rasgos fundamentales de la Comunidad joánica, sus principales preocupaciones, su actividad literaria, su probable localización en Éfeso, haciendo a la vez una breve referencia a la crisis religiosa padecida en Asia Menor y finalmente a la integración de la comunidad de Juan en el conjunto de la Iglesia cristiana.

1. Rasgos fundamentales de la escuela de juan

A continuación indicaremos algunos rasgos esenciales de esta comunidad. Para ello empleamos como documentos fundamentales el cuarto evangelio y las tres llamadas Cartas de Juan. La estrecha relación entre el evangelio y la primera Carta es una constatación nunca discutida hasta nuestros días. El propio Dionisio de Alejandría la defiende con argumentos irrefutables. Recordemos brevemente los siguientes contactos: la encarnación del Verbo de vida (1 Jn 1,2; 4,2; Jn 1,14); la afirmación de que Jesús es el Mesías (1 Jn 5,1; Jn 20,31); la filiación divina de Jesús (1 Jn 1,3; 5,13 *et passim*; Jn 1,14; 20,31 *et passim*); el envío del Hijo por el Padre para salvarnos (1 Jn 4,9-10.14; Jn 3,16-17); Él dio su vida por nosotros (1 Jn 3,16; Jn 6,51; 10,11.15.17); el don del Espíritu Santo (1 Jn 3,24; 4,13; Jn 7,37-39; 20,19-23); la filiación adoptiva del creyente (1 Jn 3,1-2; Jn 1,12-13); la respuesta de fe a la revelación del amor (1 Jn 4,13-16; Jn 3,16); la respuesta de amor y el mandamiento nuevo (1 Jn 2,7-11; 3,11-18; 4,11-21; Jn 13,34-35; 15,12-17); el agua y la sangre (1 Jn 5,6-8; Jn 19,34); la antítesis entre luz y tinieblas (1 Jn 1,5 – 2,11; Jn 8,12); la antítesis entre el que odia y el que ama (1 Jn 2,9-11; 3,12-16; Jn 15,18); el diablo homicida desde el principio (1 Jn 3,8; Jn 8,44); el don de la Vida eterna (1 Jn 2,25; Jn 3,16).

Para el marco vital de la Comunidad joánica empleamos asimismo el Apocalipsis, porque el parentesco joánico de este libro nos parece indiscutible, sea quien sea el autor de esta obra apocalíptica.

El Apocalipsis es un testimonio sobre Jesucristo, su poder y su capacidad de dirigir la historia. Jesucristo es el Hijo del Hombre, Sacerdote y Rey (Ap 1,13-20). Es el Señor resucitado que se dirige a las siete iglesias de Asia Menor para autopresentarse e invitarlas a la conversión y a la fidelidad (Ap 2-3). La voz del Espíritu promete a los fieles (Ap 2-3) la Vida eterna (la corona de la vida). Esta promesa nos recuerda la de 1 Jn 2,25. La finalidad de los mensajes a las siete iglesias del Apocalipsis es consolar, advertir, animar a la fidelidad con la promesa de la Vida. Desde el cap. 4 hasta el final del libro, es decir, en la parte profética del libro, encontramos en primer lugar las visiones del Trono divino (cap. 4) y del Cordero (cap. 5). El Resucitado tiene en sus manos el libro de los siete sellos, que contiene los destinos del mundo (caps. 5-6). La sección del Apocalipsis sobre el Día del Señor contiene el despliegue de los siete sellos y las siete trompetas (caps. 6-11). La sección de las Bestias (personificación del Imperio Romano perseguidor) termina con su derrota por el Mesías mediante la puesta en acción de las siete copas y el doble combate escatológico (caps. 12-20). El libro pone como coronación la visión de la Jerusalén celestial (caps. 21-22).

El conjunto del libro es una invitación a la conversión y una proclamación de la soberanía de Jesucristo, y concede un valor central a concepciones propias del Evangelio y de las Cartas: la idea del testimonio (1,2), la autopresentación de Jesús como Mesías e Hijo de Dios (caps. 2-3), la figura del Cordero (cap. 5), el Mesías nacido de mujer (cap. 12), el Esposo y la Esposa (19,1-10), el título "Verbo de Dios" (19,13), la concepción de "Dios con nosotros" (21,3), la visión del rostro de Dios (22,4) y del río de agua viva (22,1-2), la mención de los doce apóstoles del Cordero como asiento de la muralla de la ciudad (21,14). Todo ellos son señales inequívocas de que el autor del Apocalipsis vivió en el grupo de la tradición joánica. Finalmente queremos destacar un lugar en que esta pertenencia al círculo joánico nos parece decisiva: la visión del Traspasado por el que hacen duelo todas las gentes (1,7; cf. Jn 19,34-37). Coincidencias como éstas sólo tienen explicación si respetamos el dato de la tradición de que la obra nació en el círculo joánico.

A continuación indicamos algunos de los rasgos de este grupo.

1.1. Un grupo de discípulos de Cristo bajo la sombra de un apóstol del Señor

Las llamadas "Cartas de san Juan" aparecen en las ediciones del NT referidas al mismo autor que el del cuarto evangelio y el Apocalipsis. En otro lugar (véase Bibliografía) hemos expuesto los argumentos por los que el Discípulo Amado, al que en Jn 21,24 se atribuye la autoría del cuarto evangelio, ha tenido y, a nuestro parecer, sigue teniendo como mejor identificación al apóstol Juan, el hijo de Zebedeo. Naturalmente la tradición se ha querido referir también a este apóstol con el título "Cartas de san Juan" o "Apocalipsis de san Juan" (en este último caso, como hemos dicho, el nombre de Juan aparece varias veces en el escrito).

Incluso en la hipótesis de que Juan el apóstol hubiese sido martirizado antes de que la colonia joánica emigrase a Éfeso y de que el supuesto Juan el Presbítero hubiese sido quien llevó a cabo la redacción del Evangelio y de las Cartas la autoría de estas obras pudo atribuirse al apóstol Juan, hijo de Zebedeo, por haber sido el garante, mentor y testigo apostólico en la Comunidad joánica de Palestina. Pero, de todos modos, Jn 21 se explica mucho mejor en el supuesto de la tradición de Ireneo, que sitúa al apóstol Juan en Éfeso (donde habría vivido hasta una edad avanzada).

No es el momento de detenernos en explicar cómo la paternidad joánica de los cinco escritos admite diversos grados según la forma de componer las obras literarias en la antigüedad, y concretamente en los escritos cristianos (NT). Esa gama de posibilidades va desde la más estricta, es decir, que el apóstol Juan fuera el mismo redactor de los cinco escritos, hasta otras formas más flexibles de concebir la autoría, bien sea recogiendo el testimonio del Discípulo Amado (Evangelio), bien escribiendo en su nombre y autoridad, bien (como en el caso del Apocalipsis) poniendo bajo la persona del apóstol, como figura autoritativa, las visiones proféticas del libro. En el caso de las cartas segunda y tercera, en que el autor se presenta como "el Presbítero", cabe asimismo cualquiera de las formas de atribución que hemos indicado. La posible existencia en la Escuela de Juan de un miembro con el mismo nombre, y al que algunos autores identifican con Juan el Presbítero, no afecta a la identificación original del Discípulo Amado; antes bien, lo confirma. Es posible que sea a este

discípulo al que se referiría un testimonio, por lo demás oscuro, de Papías. Téngase presente que, en el mismo lugar, Papías habla de Juan (sin duda el apóstol) junto a Mateo. En cualquier caso, la hipótesis de Juan el Presbítero, que puede admitirse o no, de hecho no parece que pueda aclarar la autoría de las Cartas, puesto que éstas aparecen encabezadas por "El Presbítero", sin que se mencione nombre alguno. La tradición, como hemos dicho, ha pensado aquí también en el mismo autor que el del cuarto evangelio.

Lo esencial para nuestro propósito es que los cinco escritos pertenecen a la misma tradición, y que esa tradición nos lleva a una Comunidad o Escuela de cristianismo, cuyos rasgos vamos a indicar en seguida. Ahora bien, esa Comunidad o Escuela reconoce como su mentor al Discípulo Amado, que, según hemos intentado probar en otro lugar, es un apóstol. La tradición, que tiene su máximo exponente en san Ireneo, además de identificar al Discípulo Amado con Juan el apóstol, ha situado su presencia y actividad testimonial en Asia Menor, concretamente en el entorno de Éfeso. Apartarse de esa tradición es resignarse a hablar de una comunidad sin referentes de carne y hueso, que se convertiría en una comunidad etérea y sin consistencia histórica. Nuestra opción, que no pretende arrogarse ningún otro mérito que el de querer ser fiel a los datos, es prestar crédito a Ireneo, que, a su vez, recoge la tradición de testigos oculares. Desde esta base es posible explicar los datos que los cinco escritos nos ofrecen.

Naturalmente, y esto en cualquiera de las opciones, se trata de un grupo de discípulos de Cristo bajo la sombra de un testigo ocular garante de la tradición del cuarto evangelio, que es el escrito base de esa tradición.

1.2. Una comunidad cristiana que cree en Jesús Hijo de Dios

Un rasgo esencial de la comunidad es su apasionado interés por la persona de Jesús. Se reflexiona, medita, contempla, predica y profundiza en la persona de Jesús. Se cree en Jesús y se le dan los títulos de Mesías y de Hijo de Dios (1 Jn 5,13; Jn 20,30-31). Ambos títulos están muy unidos. Junto a estos dos títulos merecen ser destacados los de Salvador (1 Jn 4,14; Jn 4,42); Cordero (Jn 1,29.36; Ap 5); Logos –Verbo o Palabra– (1 Jn 1,1; Jn 1,1-14; Ap 19,13); Abogado (1 Jn 2,1;

Jn 14,16); Testigo (Jn 18,37; Ap 1,2; cf. 1 Jn 1,1-3; 5,6-7); Luz (Jn 8,12; 1 Jn 1,5-7); Camino, Verdad y Vida (Jn 14,6; cf. 1 Jn 2,6 –Camino–; 2,7-8 –Verdad–; 1,2 –Vida–). La Escuela de Juan intenta llegar a Jesús a través de los signos y de las palabras (Jn 20,30-31).

1.3. Una comunidad cristiana que se esfuerza en vivir el mandamiento nuevo de la caridad fraterna

Otra característica destacada de la Comunidad joánica es la vivencia de la Nueva Alianza bajo el aspecto de "comunión" con el Padre y con el Hijo (1 Jn 1,3; Jn 14,21.23), mediante el don del Espíritu Santo (Jn 14,15-17; 1 Jn 3,24; 4,13). Esta comunión de entiende como estar o vivir en la Luz (Jn 8,12; 12,46; 1 Jn 1,5-7; 2,7-11) y estar en la Verdad o revelación de Dios (Jn 17,17-19; 1 Jn 2,20.27). El don de esa comunión es la Vida eterna (Jn 17,3; 1 Jn 1,2; 2,25; 3,15; 5,11.13.20; Ap 21-22).

La Nueva Alianza (Comunión) tiene como respuesta y como exigencia fundamental el mandamiento del amor cristiano fraterno o mandamiento nuevo (Jn 13,34-35; 15,12-17; 1 Jn 2,3-11; 3,11-24; 4,21).

La fe en Jesucristo (1 Jn 3,23a) y la comunión fraterna o mandamiento nuevo (1 Jn 3,23b; 4,21) son los dos elementos fundamentales de la esencia del Cristianismo.

1.4. Una comunidad cristiana que vive de la Palabra y el Sacramento

Otro rasgo que debemos destacar de la vida de la Comunidad joánica es la escucha de la Palabra y su vida sacramental.

En cuanto a la Palabra, es preciso mencionar la búsqueda de las Escrituras (Jn 5,39-46) y una meditación continua de las palabras de Jesús (cf. Jn 14,15.21.23; 1 Jn 1,5; 3,11). Tanto la Escritura como la tradición de las palabras de Jesús debieron de ser leídas en comunidad, comentadas en comunidad y anunciadas en comunidad.

En cuanto al Sacramento, podemos recordar lo siguiente: en primer lugar el Bautismo (Jn 3,3.5; 1 Jn 2,20-27 –Unción–). La centralidad del Bautismo en 1 Jn (aun sin mencionar expresamente este

sacramento) es tal que, según algunos autores, este escrito sería una vuelta al Bautismo y a los compromisos de la iniciación cristiana. Lo ponen de relieve las menciones de la Fe, la Vida eterna y los mandamientos, así como la expresión "desde el principio". En cuanto al sacramento de la Eucaristía, véase Jn 6,51-58 y las distintas alusiones en la primera Carta (1 Jn 1,7; 5,6-7); véase también Ap 2,7 (comer del árbol de la vida) y 2,17 (el maná escondido). En cuanto al sacramento de la Reconciliación (la penitencia bautismal o posbautismal), recordemos la mención del perdón de los pecados (Jn 20,19-23; 1 Jn 1,7; 2,12; Ap 1,5-6). Finalmente, relacionado con lo que más adelante se llamará sacramento de la Confirmación, mencionemos la entrega del Espíritu (Jn 7,37-39; 20,19-23; 1 Jn 3,24; 4,14).

1.5. Una comunidad teológica apasionada por la Revelación y la Verdad, que intenta penetrar en el mensaje de Jesús y sobre Jesús, y que vive de la promesa de la Vida eterna

Junto a los aspectos indicados anteriormente, y de alguna manera englobándolos, es necesario mencionar que la Escuela de Juan vivía bajo la sensación de que sus miembros habían sido iluminados por la Verdad, es decir, por la revelación. La tradición llamó al autor del cuarto evangelio "Juan el Teólogo". Esta denominación pone de relieve la profunda dimensión teológica de los escritos de la Escuela de Juan. No es el momento de exponer aquí las líneas fundamentales de la teología de estos escritos. Recordemos solamente algunos datos.

- **El evangelio**. El prólogo se remonta a la altura del origen divino del Logos o Verbo, describe su condición de Luz y Vida del mundo, su venida para otorgar a los creyentes el don de la filiación divina y proclama la encarnación del Verbo (1,1-14). El Unigénito es el revelador del Padre (1,18).

Los siete signos, algunos de ellos seguidos por un discurso, presentan a Jesús como fuente de vida: el vino nuevo en las bodas de Caná (2,1-11); la curación del hijo de un oficial real (4,43-54); la curación del paralítico de la piscina (5,1-18), la multiplicación de los panes (6,1-15); Jesús caminando sobre las aguas (6,16-21); la curación del ciego de nacimiento (9,1-41); la resurrección de Lázaro (11,1-45).

Junto a los siete signos están las siete expresiones "Yo soy" con predicado, que presentan también a Jesús como fuente de vida: pan de vida (6,35); luz del mundo (8,12); puerta para la vida (11,9); buen pastor (11,11); resurrección y vida (11,25); camino, verdad y vida (14,6); vid verdadera (15,1). Los discursos de la Última Cena, muy especialmente la oración sacerdotal (cap. 17), son piezas teológicas inigualables. La visión de la elevación de Cristo en alto (3,14; 8,28; 12,32), es decir, la glorificación de Cristo mediante la Cruz, tiene su escena culminante en el episodio del Traspasado (19,34-37) y en la aparición del Resucitado a los discípulos, en que les muestra las manos y el costado (20,19-23). Estos rasgos de la teología del cuarto evangelio, necesariamente sintéticos, nos dan idea de la riqueza teológica de la tradición joánica.

- **Las Cartas**. En nuestra opinión, la primera Carta bebe de la fuente del Evangelio, tanto en su concepción del Verbo de vida como en sus proclamaciones de Dios como Luz (1 Jn 1,5), como Padre (1 Jn 2,29 – 3,2) y como Amor (1 Jn 4,8.16). Asimismo recoge la figura de Jesucristo como Mesías, Hijo de Dios (1 Jn 5,12-13), y Salvador del mundo (1 Jn 4,14). Todo ello lo veremos más adelante, al tratar de la teología de la Carta. Toda la enseñanza sobre el amor fraterno en los tres ciclos de la Carta (1 Jn 2,3-11; 3,11-24; 4,11-21) es como un comentario al mandamiento nuevo en el Evangelio (Jn 13,34-35; 15,12-17). Como hemos visto en los apartados segundo y tercero de este proemio, el Evangelio y la primera Carta coinciden en considerar la esencia del Cristianismo como la revelación del amor de Dios y de Cristo y en concentrar la respuesta, por parte del hombre, en la fe en Jesús Mesías, Hijo de Dios, y en el amor fraterno.

- **El Apocalipsis**. La penetración teológica del Apocalipsis pertenece a otro ámbito de expresión, como es el de la apocalíptica. Sin embargo, las concepciones fundamentales cristológicas y teológicas beben también del cuarto evangelio, como hemos dicho más arriba. Recordemos la presentación de Jesucristo como Hijo del Hombre (Ap 1,13-20), su condición de Mesías, Hijo de Dios (caps. 2-3), su presentación como Cordero (cap. 5), su condición de Verbo de Dios (19,13) y de Esposo (cap. 19), la mención del río de agua viva en la visión de la Jerusalén celeste y la invitación a beber de ese agua viva (caps. 21-22).

Este breve esbozo de la penetración teológica de los diversos escritos de la Escuela de Juan, además de ser un testimonio más de la pertenencia de los tres escritos principales a la misma escuela, puede servirnos de marco para comprender mejor la teología de las Cartas.

Como acabamos de ver, tanto los dirigentes como los fieles de la Comunidad joánica se sienten bañados por el sol del "Dios Luz" (Jn 8,12; 1 Jn 1,5). Este carácter de revelación es el que ha hecho confundir a esta escuela con el gnosticismo. Sin embargo, la Escuela de Juan no es gnóstica, sino penetrada por el ansia de verdad, por la contemplación del misterio de Dios: redención (Jn 1,29; 1 Jn 1,7); encarnación (Jn 1,14; 1 Jn 4,2); salvación (Jn 4,42; 1 Jn 4,14); comunión en el amor (Jn 14,21.23; 1 Jn 1,3.6-7); filiación divina (Jn 1,12-13; 1 Jn 1,3).

Como veremos al tratar de la teología de la Carta, la Vida eterna constituye la promesa fundamental (1 Jn 2,25). En ello, la Carta coincide con el Evangelio, que está lleno de esta promesa. Baste con recordar la frase apodíctica "El que cree tiene Vida eterna" (Jn 6,47). Los textos sobre la corona de la vida en el Apocalipsis (caps. 2-3) que hemos citado más arriba contienen asimismo esta promesa.

1.6. Una comunidad misionera-apostólica: proclamación del Evangelio

Otro rasgo de esta Comunidad joánica es su toma de conciencia de ser enviada por Jesucristo, como él lo ha sido por el Padre. Por ello vive el mandato misionero de anunciar el mensaje del Verbo de la Vida (1 Jn 1,1-3) y recoge el envío de los discípulos por Cristo, como Cristo ha sido enviado por el Padre (Jn 17,18; 20,19-23).

La Escuela de Juan vive la tragedia de la incredulidad de los judíos (Jn 1,10-11) y de la escisión Sinagoga-Iglesia (Jn 9). La Escuela de Juan investiga el Antiguo Testamento (AT) y las tradiciones judías con la finalidad de ver cómo se han cumplido en Jesús y en la Iglesia. Así desea preparar el camino de acercamiento a Cristo del mundo judío. Por otra parte, la Comunidad joánica ansía gozosamente la incorporación a la Iglesia de los samaritanos (Jn 4) y de los gentiles (Jn 12,23-36). De ahí que la Escuela de Juan intente una presentación del mensaje cristiano que tenga en cuenta las preocupaciones y

desviaciones del paganismo. La Comunidad joánica ha visto en el ansia de salvación del paganismo una preparación al Evangelio y ha pensado que sólo el misterio de Jesús, Hijo de Dios, presentado en profundidad, podría decir algo a aquellas gentes ansiosas de salvación. Más aún, sólo el ideal de "comunión" podría atraer al mundo pagano, que estaba saturado de "misterios".

1.7. Una comunidad de testimonio

En los tres escritos principales de la Escuela de Juan, el término "testimonio" (*martyría*) o los verbos "dar testimonio", "atestiguar", etc. tienen un gran relieve. Para el cuarto evangelio, Jesús ha venido para dar testimonio de la verdad (18,37). Ya el precursor Juan había tenido la misma misión (5,33); el Espíritu Santo da testimonio de Jesús (15,26) y los apóstoles o discípulos darán también testimonio de Jesús. El Discípulo Amado es el que da testimonio de las cosas escritas en el evangelio (21,23-24), concretamente del hecho del agua y la sangre que brotaron del costado de Cristo traspasado en la cruz (19,35).

En la primera Carta, según veremos en el presente comentario, el término "testimonio" aparece en todos los lugares claves. El grupo apostólico da testimonio de lo que ha visto y oído (1 Jn 1,2-3). El Espíritu, la sangre y el agua dan testimonio (5,7-8) a favor de Jesús; Dios es la fuente originaria del testimonio: el contenido del testimonio es que Dios nos ha dado Vida eterna y que esta Vida está en su Hijo (5,11-12). El Espíritu da testimonio porque es la Verdad (5,6).

El Apocalipsis es un gran testimonio de Jesucristo. Juan el Vidente da testimonio de todo lo que ha visto y oído (Ap 1,1-2). La fórmula "por la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo" es como un estribillo que recorre el libro (véase 1,2.9; etc.). Jesucristo es el testigo fiel, el primogénito de entre los muertos, el príncipe de los reyes de la tierra (1,5). También los discípulos, como Antipas, que sufren por Cristo, son llamados "testigo fiel" (2,13). Los triunfadores sobre la Bestia han vencido por el testimonio que dieron (caps. 11-12). El testimonio de Jesucristo es el Espíritu de profecía (19,10); finalmente Jesucristo, el testigo fiel, da testimonio ante la Iglesia (22,20).

El testimonio supremo ha sido el de Cristo al entregar su vida por la salvación del mundo. A él le imitan los mártires que dan su vida por ser fieles a su Señor. La Iglesia en su conjunto es una comunidad de testigos. La convergencia de estos tres escritos principales de la Escuela de Juan en la noción de "testimonio" es una prueba más de su común pertenencia a la tradición joánica.

2. Preocupaciones de la escuela de juan

Según Brown, en los escritos de Juan se contemplan varios grupos. El autor distingue en los orígenes tres tipos de influencias: los judíos, los samaritanos y los gentiles. Estos tres grupos habrían dejado su influencia en la Comunidad joánica. Como es lógico, esta constatación es evidente en el cuarto evangelio, en la sucesión de los capítulos 3 y 4: judíos (diálogo de Jesús con Nicodemo), samaritanos (diálogo con la samaritana) y curación del hijo del oficial real. En cuanto a los gentiles, es importante el episodio de los griegos que quieren ver a Jesús (12,23-36). Pero, ya dentro de la óptica de la propia Comunidad joánica, Brown mismo (seguido por otros autores, aunque con distintas variantes) distingue una serie de grupos. En primer lugar están los no creyentes en Cristo o no cristianos, como son el mundo, los judíos y los seguidores de Juan el Bautista. En segundo lugar se encuentran los grupos cristianos de fe inadecuada en algún aspecto, tales como los judíos criptocristianos, las iglesias judeo-cristianas de fe inmadura y la Iglesia apostólica (Brown observa que Juan evita el uso de la palabra "apóstol"). Finalmente, como es lógico, se contempla la existencia de la propia Comunidad joánica (autor y destinatarios de la Carta).

Esta reconstrucción de Brown y de algunos de sus seguidores recoge, por una parte, datos obvios; pero, por otra, contiene afirmaciones muy discutibles, como por ejemplo la distinción entre Iglesia apostólica y Comunidad joánica. Esta distinción está en contradicción con datos claros del Evangelio (cap. 21) y del Apocalipsis (21,14). Además Brown, al menos en esta descripción, no tiene en cuenta suficientemente al grupo de los adversarios principales que, como en seguida veremos, son los miembros de la Comunidad que se han con-

tagiado de ideas gnósticas y se han separado. En efecto, junto al dolor por el rechazo al Verbo por parte de los suyos (Jn 1,10) y la alegría por la entrada en la Iglesia de samaritanos (Jn 4,1-42) y gentiles (Jn 4,46-54), la comunidad de Juan siente dolorosamente la aparición de la herejía y del falseamiento del cristianismo (el primer falseamiento a gran escala, 1 Jn 4,1-6; Ap 2-3). Se trata de un intento de acomodación del evangelio a la mentalidad gnóstica o pregnóstica. De ahí que la Escuela de Juan busque afanosamente la identificación del cristianismo: fe en Jesucristo, Mesías Hijo de Dios, y amor fraterno (1 Jn 3,23-24; 4,21).

La preocupación por la parusía aparece en 1 Jn 2,28 – 3,2 y es fundamental en el Apocalipsis. En el Evangelio está también presente en las menciones de "el último día" (Jn 6,39.40.44.54; 11,27). Con todo, en el Evangelio se encuentra un énfasis en la vuelta del Resucitado a los suyos (Jn 14,18) y en la necesidad de permanecer en la fe y en el amor (Jn 15,1-17; cf. 1 Jn 3,23-24).

3. Actividad literaria, litúrgico-homilética y catequética de la escuela de Juan

A través de los escritos de la Escuela de Juan podemos entrever una inmensa actividad de estudio, de predicación y de penetración en las Escrituras y en la palabra de Jesús. Para mayor claridad vamos a dedicar un apartado a cada uno de los tres escritos principales.

3.1. El Evangelio

En primer lugar, se atiende a la tradición santa de Jesús y sobre Jesús. En la Escuela de Juan se comentan de un modo especial las palabras de Jesús, que serán el núcleo de los futuros discursos en el cuarto evangelio (cf. Jn 13-17). Se trata de homilías eucarísticas como Jn 15,1-17. Probablemente es ésta la explicación de los distintos desarrollos que hay en el Sermón de la Cena y en el cap. 6.

Asimismo se transmite y elabora literariamente la tradición evangélica (signos y palabras). Esta transmisión tiene probablemente una fase de tradición oral, en un periodo quizá anterior a nuestros evan-

gelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas), y con una forma de transmisión propia e independiente, como se refleja en la tradición joánica de los siete signos (de la que hemos hablado más arriba), de los encuentros de Jesús con Nicodemo (Jn 3) y la Samaritana (Jn 4), y de los sucesivos testimonios del Bautista sobre Jesús (Jn 1,15.19-34; 3,22-36). Esta tradición es particularmente propia en el relato de la Última Cena (caps. 13-17) y de la pasión (caps. 18-19) y resurrección (caps. 20-21).

Esta tradición de palabras y obras es la que está en la base de los cinco escritos: el evangelio, las tres cartas y el Apocalipsis.

La transmisión está acompañada de una elaboración derásica con el recurso al AT y a la tradición judía. Veamos algunos ejemplos.

El prólogo del evangelio (1,1-18) parece un reflejo, en forma poética, del relato de Gn 1,1 – 2,4 acerca de la obra creadora mediante la Palabra y a la cualidad de Luz y Vida del Verbo, todo ello bajo la influencia de la lectura del Targum Palestino al Pentateuco. Igualmente en el prólogo, la sección 1,14-18 estaría inspirada en Ex 33-40: manifestación de Dios a Moisés y venida de la gloria en la inauguración del tabernáculo. Todas estas concepciones targúmicas habrían sido aplicadas a Jesús para presentarle como el Verbo o la Palabra creadora, lleno de gloria, plenitud de la revelación de la gracia y la verdad. Estaríamos ante la targumización cristiana del AT. El himno del prólogo del evangelio se inspira también, aplicándolos a Cristo, en los himnos a la Sabiduría y a la Palabra creadora de Pro 8 y Si 24. La altura poética y las imágenes nos recuerdan también las Odas de Salomón.

En Jn 3 (diálogo con Nicodemo) descubren algunos autores elementos de una homilía bautismal. También en Jn 6 encontramos un reflejo de las tradiciones targúmicas sobre el maná (Ex 16). El don del maná se aplica en una primera sección (Jn 6,35-47) a la persona de Cristo comido por la fe, y en una segunda sección (Jn 6,48-58) es relacionado con la Eucaristía. El estilo homilético, propio del comentario a las lecturas bíblicas en las asambleas sinagogales o eclesiales, es patente en las dos partes del discurso del pan de vida. El mismo estilo midrásico está presente en los discursos del cap. 10 sobre Cristo Buen Pastor.

Algunos autores han supuesto la existencia de un calendario litúrgico para las lecturas bíblicas. Según ellos, el orden de las lecturas del evangelio de Juan parece indicar que algunas secciones, antes de ser incorporadas al evangelio, o después de su incorporación, fueron utilizadas para la celebración de la Pascua (cap. 6), Pentecostés (cap. 5), Tabernáculos (caps. 7-8) y Dedicación (cap. 10).

3.2. Primera Carta

Junto al evangelio, la primera Carta es el documento más característico de la tradición joánica. Por ello, es importante examinar la labor literaria y midrásica que encontramos en ella. En cuanto al material que podemos llamar de configuración de la comunidad, encontramos ecos de unas normas comunitarias basadas en el Evangelio. La primera Carta de Juan no es un manual de la comunidad, al estilo de Qumrán. Sin embargo, recoge normas de un manual de la comunidad cristiana. Así lo sugieren las siguientes fórmulas apodícticas: "El que no ama a su hermano ha nacido del Diablo" (1 Jn 3,3-10), "Guardaos de los herejes" (1 Jn 4,1-6), y las invitaciones a "caminar en la luz" (1 Jn 6,7; cf. Jn 8,12). Estas normas nos recuerdan las Reglas de la comunidad de Qumrán. Algún autor las ha llamado "Pláticas de Seminario a los futuros obispos o presbíteros".

En 1 Jn hay sucesivos desarrollos del tema de la fe y el amor, que probablemente tienen como explicación el estilo homilético y exhortatorio. Algunos opinan que en 1 Jn tenemos un reflejo de homilías bautismales. Por su parte, 1 Jn 3,12-15 contiene una aplicación al amor fraterno de un midrás sobre Gn 4 (Caín y Abel). El reflejo de este midrás se deja sentir en toda la Carta. Lo veremos con más detalle en la introducción a la primera Carta.

3.3. El Apocalipsis

Como es natural, los materiales de este último libro de la Biblia son de tipo apocalíptico (visiones y oráculos) y litúrgico (himnos y aclamaciones). Estos materiales están tomados de Isaías, Ezequiel y Daniel, y son aplicados a Jesucristo en su reinado. El conjunto del libro está repleto de las imágenes y los mensajes proféticos de la apocalíptica

judía, tanto del AT como del periodo intertestamentario. Particular importancia tienen las aclamaciones o himnos que aparecen en casi todos los capítulos del Apocalipsis, y que en muchos casos parecen reflejar la liturgia de la comunidad primitiva. La centralidad de los himnos al Cordero (caps. 5 y 19) y a la obra redentora (1,5-6) nos conducen al ambiente de asamblea litúrgica de la Comunidad joánica.

4. Lengua, estilo y biblioteca de la escuela de Juan

La lengua de la comunidad joánica debió de ser el arameo hasta el año 60 ó 70. En su estudio sobre la aproximación aramea de los Evangelios y Hechos, Black demuestra que una parte de los discursos del cuarto evangelio están pensados y expresados, en un primer momento, en arameo. En esta etapa, la comunidad habría seguido las tradiciones de interpretación que después se recogerán en el Targum Palestino. A partir del traslado de la comunidad a Éfeso, la lengua fue naturalmente el griego. Debió de existir un equipo de traductores al griego; de ellos, unos utilizaron los LXX y otros recurrieron al original hebreo.

En cuanto al estilo, en la Escuela de Juan encontramos varias modalidades. En el evangelio aparecen los relatos (al estilo de las narraciones en los sinópticos) y los discursos. En éstos es frecuente el estilo de palabras de revelación: autopresentaciones, invitaciones, fórmulas lapidarias, antítesis, promesas. El género epistolar está representado naturalmente por las tres Cartas, aunque la primera puede ser considerada, más que carta, un gran tratado en el que alternan enseñanzas y exhortaciones. El Apocalipsis se compone de visiones, oráculos, piezas poéticas, etc., según el estilo consagrado en el Judaísmo.

La biblioteca de la Escuela de Juan se compone de la Biblia (AT) y de dos traducciones, la aramea (Targum) y la griega (LXX). Las traducciones targúmicas probablemente no estaban escritas todavía en el primer momento de la tradición joánica. Se trataba de formas de traducir o interpretar en la Sinagoga las lecturas bíblicas, sobre todo el Pentateuco. Estas interpretaciones targúmicas se recogerán después en los targumim que poseemos, algunos de ellos de considerable antigüedad, como el Targum Onqelos y el Targum Neófiti.

Es difícil saber si el Discípulo Amado conoció algunas de las cartas de san Pablo, aunque entre la teología paulina y la joánica hay afinidades estrechísimas: encarnación, envío del Hijo, amor de Dios, muerte redentora, preexistencia, mesianidad y filiación divina de Jesucristo, mandamiento del amor, centralidad de la fe para la salvación, etc.

La Escuela de Juan tiene además algunos apocalipsis o apócrifos predilectos, como por ejemplo "Los testamentos de los doce patriarcas". Es posible que conociera algunos escritos de Qumrán, como "La regla de la comunidad". Es dudoso que estuviera al tanto de las obras de Filón. En cuanto a las tradiciones samaritanas, ciertamente encontramos detalles significativos, como los cinco maridos de la Samaritana, si es que esta cifra debe interpretarse simbólicamente. Asimismo la expectativa de la venida del Maestro (Taheb) que lo enseñará todo parece estar presente en Jn 4,24. El Memar Marqah, obra principal de la literatura samaritana, aunque de datación posterior, puede iluminar sobremanera el ambiente de exaltación de Moisés y de Jacob y José, tradiciones que tiene presentes la Escuela de Juan (Jn 4).

5. Éfeso como centro de convergencias múltiples de la escuela de Juan

La ciudad de Éfeso aparece destacada en el NT en relación con el apóstol Pablo (Hechos de los Apóstoles y Cartas paulinas) y por su mención como primera de las siete iglesias en el libro del Apocalipsis (2,1-7).

Al final de su segundo viaje apostólico (47-51 d.C.), Pablo visitó Éfeso. Seguramente le impresionó la ciudad, pues Asia Menor se convirtió en la meta de su tercer viaje (52-57 d.C.). En esta ciudad permaneció dos años y tres meses. En Éfeso escribió probablemente la carta a los Filipenses, y ciertamente 1 Corintios y Gálatas. La comunidad había sido cultivada primero por Apolo y después por Pablo. Del 61 al 63 se data la carta a los Efesios. Según la opinión tradicional, el año 65 escribe una carta a Timoteo (1 Tm), a quien había dejado en Éfeso, y en el 67 redacta su testamento (2 Tm). La opinión

que considera posteriores estas cartas, llamadas “pastorales”, no afecta a nuestra consideración sobre la importancia de Éfeso.

Podemos preguntarnos por qué Pablo apuntó a Éfeso. De hecho, aunque la capital política era Pérgamo, Éfeso era la capital efectiva de toda Asia Menor. Era una ciudad cosmopolita, con una extraordinaria situación geográfica: puerto de tráfico excepcional, célebre industria de tenderos, soberbios edificios (el ágora y el teatro). De gran importancia era el santuario de Artemisa, que más que la Diana de los griegos era una degeneración de la Astarté de los fenicios.

En cuanto a su situación cultural y religiosa, el Asia Menor estaba muy trabajada por el Judaísmo. Pablo encuentra judíos por toda su geografía. El ambiente judío estaba contagiado de especulaciones (cf. Col 3,13-18). Había incluso una secta de seguidores de Juan Bautista (Hch 19). Quizá eso explica la insistencia del cuarto evangelio en el testimonio de Juan.

No se puede precisar la fecha en que una parte de la Comunidad joánica emigró a Éfeso, pero probablemente hay que situarla después de la muerte de la madre de Jesús (c. 60-70). Sabemos que en el año 50 Juan estaba en Jerusalén (Ga 2,9). Probablemente hay que poner esta emigración en relación con los acontecimientos que dieron lugar a la caída de Jerusalén el año 70.

Es importante recordar algunas fechas que tienen que ver con los emperadores romanos de ese tiempo: Domiciano reina los años 81-96; Trajano en 98-117. Bajo estos dos emperadores tuvieron lugar dos persecuciones.

En tiempos de Domiciano se escribe probablemente el Apocalipsis (90-95). Entre el 95 y el 100 tenemos quizá la composición de la primera Carta de Juan. En cuanto al evangelio, es difícil precisar la fecha de su composición. La redacción última, o al menos una primera redacción, debe ser anterior a la primera Carta.

6. Crisis religiosa del Asia Menor

Para caer en la cuenta de la situación religiosa del Asia Menor son de gran valor las siete cartas del Apocalipsis y algunas expresiones de la primera Carta de Juan.

Las siete cartas están dirigidas a las comunidades de las siguientes ciudades: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea. En la carta a Éfeso se nos habla de "falsos apóstoles" (2,2); en la de Esmirna se concreta: "falsos judíos" y "sinagoga de Satanás" (2,9). Finalmente, en la carta a Laodicea se habla de "ceguera y desnudez" (3,17).

Junto a la propaganda judaizante hay que señalar la propaganda y la tentación que suponía la divinización del emperador romano y la obligación de darle culto. En la carta a la iglesia de Pérgamo se menciona el "trono de Satanás" (2,13), probablemente aludiendo al mencionado culto.

En relación con la vida moral de estas iglesias y, en consecuencia, del Asia Menor, las cartas nos hablan de las doctrinas de los "nicolaítas" (Ap 2,6.15). Se trata probablemente de una secta con graves desviaciones morales. Asimismo es mencionada la doctrina de Balaán, que es sintetizada de la siguiente manera: «La doctrina de Balaán, que enseñaba a Balac a poner tropiezos a los hijos de Israel para que comieran carne inmolada a los ídolos y fornicaran» (Ap 2,14). Parece que "fornicar" equivalía a participar en el culto al emperador, en contra de las exigencias del judaísmo y del cristianismo. Además se alude, sin duda, a inmoralidades o aberraciones sexuales. Esto de hace en nombre de una doctrina secreta, llamada "profundidades de Satanás" (Ap 2,24). En la carta a la iglesia de Tiatira se afirma: «Pero tengo contra ti que toleras a Jezabel, esa mujer que se llama profetisa y está enseñando y engañando a mis siervos para que forniquen y coman carne inmolada a los ídolos» (Ap 2,20). Desde el punto de vista de 1 Juan, esta doctrina es estar por encima del pecado y pensar que las obras de la carne no tienen importancia, no manchan el Espíritu (1 Jn 3,3-10).

Estos falsos judíos contagiados de gnosticismo hicieron la siguiente nefasta propaganda: Jesús no fue el Cristo. El Cristo es un ser celeste. El Cristo no se ha encarnado en Jesús, por consiguiente Jesús no es el Redentor. La redención nos viene únicamente por la gnosis (por el conocimiento de las genealogías de las que habla Pablo y, después, Ignacio de Antioquía).

Para tomar esta actitud había que negar a Jesucristo y a Dios; había que negar el Nombre de Jesús (1 Jn 4,1-6) y la soberanía de Jesucristo, es decir, que Cristo es el Mesías, el Hijo de Dios.

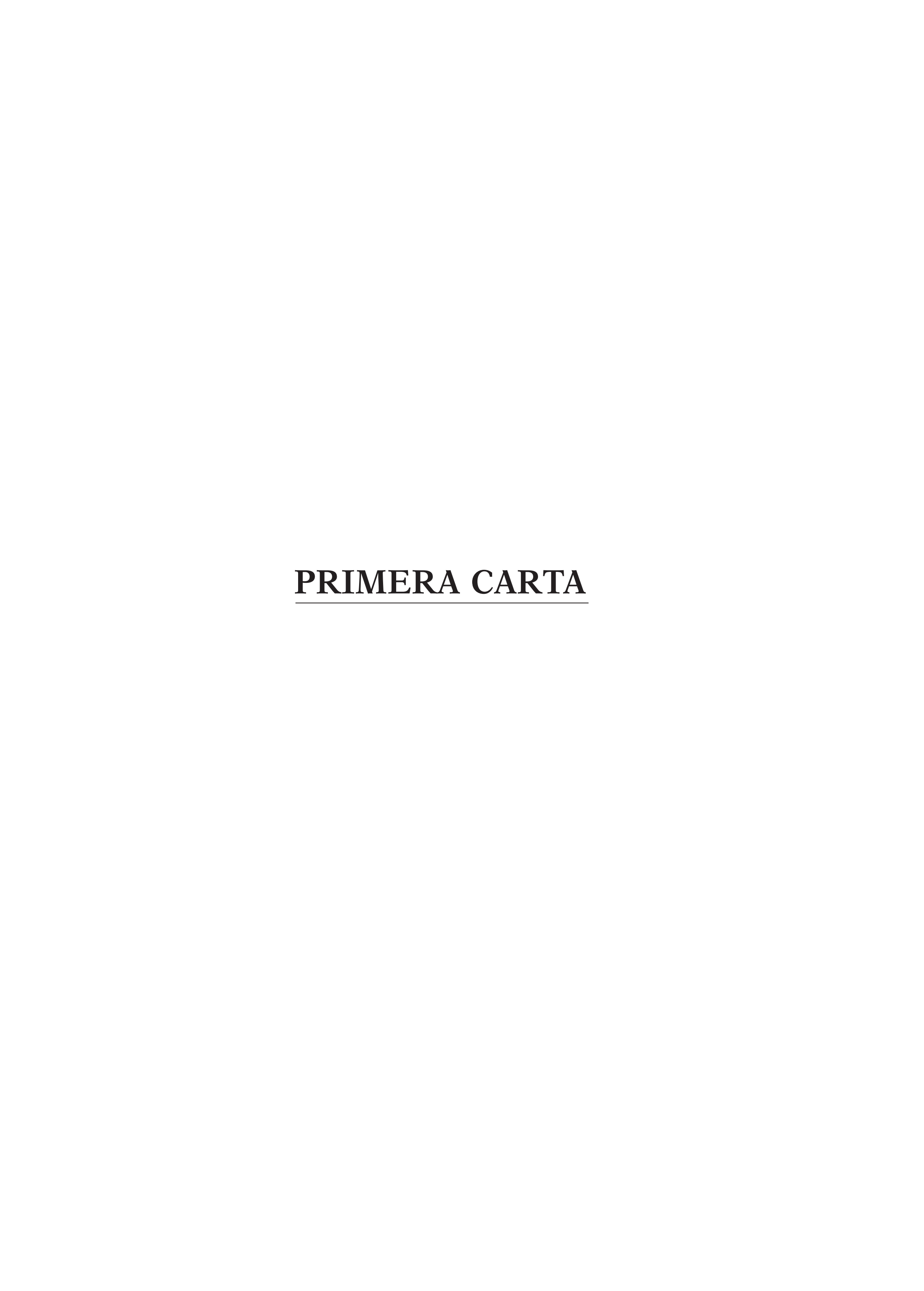
7. La comunidad de Juan en el conjunto de la Gran Iglesia

El cap. 21 del cuarto evangelio, escrito tras la muerte del Discípulo Amado, nos ha transmitido unas palabras de Jesús a Pedro (encargo del pastoreo) y sobre el Discípulo Amado, y su función de "permanecer" para dar testimonio. El autor o autores de este capítulo aclaran que Cristo no dijo que el Discípulo Amado no moriría, sino que hablaba de una permanencia (¿longevidad?) para dar testimonio. La tradición ha situado la muerte del apóstol en Éfeso, hacia el año 100. La existencia del sepulcro de Juan en esta ciudad (prescindiendo de los relatos apócrifos) está documentada arqueológicamente. La cuestión del doble sepulcro es secundaria, y en todo caso confirma (por exceso) la opinión tradicional.

Tras la muerte del Discípulo Amado, los discípulos que lo habían conocido o al menos habían estado informados sobre él, como Policarpo, o habían recogido informaciones, como Ireneo y el Canon de Muratori, hablan de los últimos años del apóstol, rodeado del grupo de discípulos. Es la imagen de una comunidad cristiana bajo la sombra de un apóstol. Por el testimonio del evangelio (Jn 21,24) y de la primera Carta, que se abre con el recurso al testimonio de los testigos oculares (1,1), así como por la veneración con que se menciona a los doce apóstoles del Cordero en Ap 21,14, debemos concluir que la Comunidad de Juan es una rama de la Gran Iglesia. No es un conventículo (Käsemann), sino una poderosa fuerza de penetración en la esencia de la fe cristiana. El empleo que hacen Ireneo (Asia Menor y Galias) e Hipólito y Justino (Roma) de la enseñanza del prólogo de Juan sobre el Verbo, es indicio de la dimensión teológica de la Escuela de Juan, particularmente del cuarto evangelio. El hecho de que los gnósticos (Heracleón, Valentín, Basílides) quisieran aprovechar la elevación del cuarto evangelio a favor de sus especulaciones no logró mermar la acogida que la tradición joánica encontró en los grandes teólogos de los siglos II y III, como Ireneo, Orígenes, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Dionisio Alejandrino y, más tarde, Eusebio de Cesarea y los grandes Padres del Concilio de Nicea, como Atanasio, etc.

La entrada del cuarto evangelio en el Diatéssaron de Taciano fue un paso definitivo en la valoración de la tradición joánica. La admisión del evangelio en el Canon no fue un error de los hombres, como

ha afirmado algún exegeta para el que el cuarto evangelio habría sido el contagio del cristianismo por el gnosticismo. Un evangelio cuyo centro es la revelación de Dios como amor manifestado en la entrega de su Hijo para salvar al mundo (3,16) está en las antípodas del gnosticismo. Un escrito como la primera Carta de Juan, que define a Dios como Amor (4,8.16) y pone como centro de la confesión cristiana la venida en carne del Hijo de Dios (4,2), es profundamente antignóstico. Por ello, el Discípulo Amado recibió el título de "Juan el Teólogo".



PRIMERA CARTA

INTRODUCCIÓN

Para que el lector pueda comprender mejor el mensaje de esta carta es necesaria una guía introductoria del origen, estructura y contenido de la misma. En el Proemio hemos expuesto el marco vital de los escritos joánicos. Allí hemos abordado algunas de las cuestiones que conciernen a nuestra carta, como la relación entre el cuarto evangelio y las Cartas, y entre ambos escritos y el Apocalipsis. A continuación estudiamos la estructura del escrito, la cuestión de la autoría, destinatarios y finalidad, las características literarias y de estilo del autor, la estructura profunda del escrito, su teología, el enraizamiento en el AT y la recepción en la Iglesia primitiva.

1. Estructura de superficie (o disposición estructural)

Como grandes unidades de la primera Carta podemos señalar:

- Prólogo: 1,1-4
- Tres desarrollos concéntricos:
  - (I) 1,5 – 2,28: Dios-luz
  - (II) 2,29 – 4,6: Dios, Padre justo
  - (III) 4,7 – 5,12: Dios-amor
- Conclusión: 5,13
- Epílogo: 5,14-21

Para esta división tripartita seguimos, con algunas modificaciones, la estructura propuesta por E. Malatesta, que remite a los estu-

dios de I. De la Potterie. Esta estructura es fundamentalmente la misma que la de la Biblia de Jerusalén y la que propuso Braun.

La distinción de las tres partes que hemos presentado responde a la localización de los tres grandes principios indicados: Dios es luz (1,5); Dios es Padre justo (2,29 – 3,2); Dios es amor (4,8.16). Esta división tripartita es mantenida por gran parte de los autores, aunque no coincidan totalmente en la distribución del texto que hemos indicado. Así, R. Schnackenburg divide la Carta en tres partes. En particular distingue una segunda parte (2,18 – 3,24) que titula "Situación actual de la comunidad". A nuestro parecer, esta segunda parte no está suficientemente justificada. Asimismo mantiene una división tripartita W. Thüsing. El autor pone la proposición "Dios está por encima de nuestra conciencia" (3,20) al mismo nivel que "Dios es luz" (1,5) y "Dios es amor" (4.8.16). Dentro de cada una de las tres partes, divide el material insistiendo principalmente en el binario Fe y Amor. La estructura propuesta por M. Morgen (2005) coincide casi totalmente con la nuestra, aunque la autora finaliza el primer ciclo en 2,29, mientras que nosotros consideramos este verso como el inicio del segundo ciclo. La estructura que ofrece basada en el término "permanecer" (equivalente a Comunión) tiene cierto interés, pero no refleja la distinción entre principio y consecuencias en cada uno de los ciclos.

Otros autores prefieren una división bipartita. Así, por ejemplo, A. Feuillet, que divide el contenido de la Carta en dos grandes partes: caminar en la luz (fe) y caminar en el amor. Sin duda, esto encajaría en el diseño general del cuarto evangelio y se correspondería con las dos grandes definiciones de Dios: Dios es luz (1,5) y Dios es amor (4,8.16). Sin embargo, deja sin el debido relieve todo un desarrollo sobre la filiación divina del creyente. También R.E. Brown propone una división bipartita. Este autor piensa que la estructura de la Carta habría querido imitar la estructura del Evangelio, y distingue las siguientes partes: *Prólogo* (1,1-4); *Parte primera*: el Evangelio de que Dios es Luz y nosotros debemos caminar en la luz como Jesús caminó (1,5 – 3,10); *Parte segunda*: el Evangelio de que nosotros debemos amarnos unos a otros como Dios nos ha amado en Jesucristo (3,11 – 5,12); *Conclusión*: una explicación del propósito del autor (5,13-21). No faltan motivos estilísticos y teológicos para esta división. Sin

embargo, creemos que son más fuertes los argumentos en favor de la división tripartita que hemos expuesto.

Naturalmente, caben también otras formas de concebir la estructura de la Carta. Así, por ejemplo, M.J.J. Menken propugna una estructura concéntrica (quiástica), en la que el centro (E y E') sería la sección de 2,28 – 3,24 (estatus y obligaciones del cristiano), distinguiendo como secciones paralelas las siguientes: los oponentes (2,18-27; 4,1-6), la forma de estar en comunión con Dios (2,1-17; 4,7 – 5,5), el valor redentor de la sangre de Cristo (1,5-10; 5,6-12) y finalmente el Prólogo (1,4 ~ 5,13-21). Aunque la delimitación de las unidades es importante (de hecho casi todas las estructuras distinguen estas divisiones) y también es oportuno el relieve que se da a la mención de la sangre de Cristo, nos parece que no quedan suficientemente destacados en esta estructura los grandes principio de Dios es luz (1,5), Dios es Padre (2,29 – 3,2) y Dios es amor (4,8). Por su parte, G. Giurisato ha hecho notar, como un rasgo característico estructural de la Carta, la sucesión de anuncio, casuística y exhortación. El anuncio coincide con lo que llamamos "principio", y la casuística con lo que nosotros denominamos "consecuencias".

Presentaremos a continuación una **descripción más detallada de la estructura de superficie** y del contenido de la Carta. Antes de nada, digamos que no consideramos necesario presentar aquí con detalle todos los análisis literarios que hay que tener presente para determinar la estructura de un escrito: indicaciones del autor que ayudan a distinguir las unidades literarias y de contenido, naturaleza de las formulaciones, elementos retóricos, etc. Nosotros procuraremos dar en el comentario la justificación de la estructura que proponemos. Nuestra división se fundamenta, además del Prólogo y el Epílogo, en la triple exposición del don y de la tarea de Comunión. El título general propuesto por De la Potterie ("Criterios de nuestra comunión con Dios") subraya en exceso una de las series de fórmulas (normas de discernimiento) y olvida otra serie de fórmulas (proclamación, síntesis, parénesis, etc.), que son tan importantes como las primeras. Recordemos la proclamación de Dios como luz, como Padre y como amor; la ponderación de la grandeza de nuestra condición de hijos de Dios; las exigencias de nuestra comunión con Dios; las invitaciones a la comunión con Dios, las síntesis de cristianismo, etc. De ahí la importancia del análisis de las fórmulas en la determinación de la

estructura del texto. De todos modos, la distinción de los tres ciclos que establece De la Potterie parece bien clara. Ofrecemos ahora una descripción más detallada de la estructura que proponemos.

PRÓLOGO (1,1-4)

Distinguimos las siguientes proposiciones:
- Los remitentes anuncian lo que han vivido (palpado) (1,1a).
- El objeto del anuncio es el Verbo de la vida: su ser junto al Padre y su encarnación (1,1b-2).
- La finalidad del anuncio es la *comunión* entre los que anuncian y los destinatarios, una comunión que es la unión con el Padre y con el Hijo, y entre ellos (1,3).
- El gozo supremo brota de la comunión (1,4).

(I) VIVIR EN LA LUZ. PRIMERA EXPOSICIÓN DEL DON Y DE LA TAREA DE NUESTRA COMUNIÓN CON DIOS (1,5 – 2,28).

En cada una de las tres exposiciones distinguimos un principio y las consecuencias que se derivan de él.

A) *Principio: Dios es luz* (1,5).
Esta proclamación consta de fórmula introductoria ("Éste es el mensaje") y contenido ("Dios es luz") (1,5).

B) *Consecuencias, implicaciones y exigencias que se derivan del principio "Dios es luz"*.
El autor distingue las siguientes:

a) Incompatibilidad de la luz y de las tinieblas: el cristiano tiene que romper con el pecado y confiar en Dios y en Cristo abogado. Primera consecuencia del principio "Dios es luz" (1,6 – 2,2).

En la primera sección (1,6-10) se expresan en forma de antítesis las siguientes consecuencias:

La comunión con Dios Luz es incompatible con el pecado, que es tinieblas, y con la postura de negación del propio pecado.

La comunión con Dios Luz exige vivir en la luz, es decir, romper con el pecado, reconocerse pecador y dejarse limpiar por la sangre de Cristo, confiando en Dios fiel y justo.

La comunión con Dios Luz es fuente de comunión entre los creyentes.

En la segunda sección (2,1-2) encontramos una exhortación a la confianza en Jesucristo, nuestro abogado y víctima de expiación por nuestros pecados. Estamos ante una formulación de invitación a la confianza con proclamación.

b) Necesidad de caminar en el cumplimiento de los mandamientos, especialmente el de la caridad. Segunda consecuencia del principio "Dios es luz" (2,3-11).

La sección está marcada por una doble serie de antítesis, separadas por una exhortación. Así, el conjunto queda estructurado de la siguiente manera: antítesis entre el que guarda los mandamientos y el que no los guarda (2,4-6); exhortación a vivir el mandamiento nuevo (2,7-8); antítesis entre el que odia y el que ama (2,9-11).

c) Vencer al amor del mundo con el amor del Padre. Tercera consecuencia del principio "Dios es luz" (2,12-17).

La sección, que es como una pausa de reflexión, consta de las siguientes unidades:

- Fórmulas de comunicación (2,12-14): los cristianos están perdonados, conocen al Padre y al que es desde el principio, y han vencido al Maligno.
- Fórmulas de provocación a una decisión (2,15-17). La alternativa: o el amor del mundo o el amor del Padre. Exhortación a no amar al mundo (las tres concupiscencias), sino a vivir el amor del Padre, cuya palabra permanece para siempre (afirmación lapidaria).

d) Necesidad de permanecer en la fe recibida guardándose de los anticristos. Cuarta consecuencia del principio "Dios es luz" (2,18-28).

En conjunto, encontramos en esta sección una nueva serie de antítesis, donde se contraponen, de una parte, el Anticristo y sus secuaces y, de otra, los auténticos cristianos.

El Anticristo actúa ya en los que niegan que Jesús es el Cristo (2,18-19.22.23a.26). Se usan las fórmulas "El que…", "Todo el que…". En ellos se cumple un signo de la última hora.

Los cristianos están ungidos con la Verdad (2,20.21.27), confiesan al Hijo y al Padre (2,23b). Se usa la fórmula "El que…". Los creyentes

tienen la promesa de la vida eterna (2,25) y se les exhorta a permanecer en lo que tienen desde el principio (2,24.27b.28) para no ser avergonzados en el día del juicio (2,28).

(II) Vivir como hijos de dios y como hermanos. Segunda exposición del don y de la tarea de nuestra comunión con dios (2,29 – 4,6).

También aquí distinguimos el principio y las consecuencias.

A) *Principio: Dios es Padre justo y todo el que obra la justicia ha nacido de Dios* (2,29 – 3,2).

En primer lugar, encontramos una fórmula de principio (tesis) para sacar conclusiones (2,29). Este principio se amplía ponderando el don de la filiación divina. El autor lo hace en forma de exclamación (proclamación) ante la grandeza del don y su alcance en la vida futura. Los cristianos destinatarios de la Carta son hijos de Dios (3,1-2).

B) *Consecuencias, implicaciones y exigencias que se derivan del principio enunciado: Dios es Padre justo y todo el que obra la justicia ha nacido de Él*.

El autor indica las siguientes:

a) Incompatibilidad de la filiación divina y el pecado. Primera consecuencia de ser "nacidos de Dios" (3,3-10).

La sección está marcada por una nueva serie de antítesis, que puede resumirse en la contraposición entre filiación divina y filiación diabólica, es decir, entre hijos de Dios e hijos del diablo.

Los hijos de Dios se parecen al Padre justo y a Jesucristo el justo, y nacen de la semilla de Dios (la Palabra); por ello, los hijos de Dios se purifican: 3,3 ("Todo el que…"); permanecen en él: 3,6 ("Todo el que…"); obran la justicia: 3,7b ("Quien…"); han nacido de Dios: 3,9 ("Todo el que…"). Todo ello es la postura correcta en la antítesis.

Los hijos del diablo cometen iniquidad: 3,4 ("Todo el que…"); pecan: 3,6b ("Todo el que...."); cometen pecado: 3,8 ("Quien..."); no obran la justicia: 3,10 ("Todo el que..."). Todo ello es la postura negativa (pronunciación de juicio condenatorio), ya que el pecado es rebeldía, negación de la postura de hijos de Dios y filiación diabólica.

Como puede verse, el autor dispone de (o acuña él mismo) una serie de fórmulas lapidarias (“Todo el que...”; “Quien...”); a veces añade un pequeño comentario, como en 3,9, o hace preceder una advertencia, como en 3,7a.

Conviene observar cómo el autor ha insertado a lo largo de esta sección una serie de cuñas cristológicas que son afirmaciones preciosas sobre Cristo: él es puro (3,3); el Hijo de Dios se ha manifestado para quitar los pecados, y en él no hay pecado (3,5); él (Jesucristo) es justo (3,7); el Hijo de Dios se manifiesta para deshacer la obra del diablo (3,8b).

En 3,10c encontramos la transición: ni tampoco (es de Dios) el que no ama a su hermano.

b) El ser nacidos de Dios lleva consigo el amor fraterno. Segunda consecuencia de “ser nacidos de Dios” (3,11-18).

Comienza el autor con una proposición de síntesis de mensaje: éste es el mensaje que habéis oído desde el principio: que nos amemos unos a otros (3,11).

La sección está marcada por una nueva serie de antítesis, con la contraposición entre el odio y el amor:

- El que odia es como Caín: 3,12 (“El que...”); es un asesino: 3,15 (“Todo el que...”); el que no ama permanece en la muerte: 3,14b.
- El que ama ha pasado de la muerte a la vida (3,14a); Cristo, modelo de amor (3,16a) y exigencia de amor (3,16b-18).

c) La confianza en Dios, que está por encima de nuestra conciencia (3,19-22). Tercera consecuencia de “ser nacidos de Dios”, seguida de una síntesis de cristianismo (3,23-24).

He aquí las unidades literarias:

- La confianza en Dios: proclamación y aplicación (3,19-22). El autor piensa, en primer lugar, en el cristiano que tiene el corazón intranquilo. Ese cristiano tiene que superar la intranquilidad de conciencia (lit. de corazón) con la confianza en Dios, que está por encima de nuestra conciencia (3,19-20). En segundo lugar, el autor piensa en el cristiano que vive la plena confianza. Ese cristiano debe confiar en la eficacia de la oración (3,21-22).

- Sumario o síntesis de cristianismo introducida por una fórmula deíctica (mostrativa): éste es su mandamiento (3,23-24a). El sumario comprende la fe en Jesucristo, el Hijo de Dios (3,23a) y el amor fraterno (3,23b).
- El Espíritu es el don de la comunión (3,24a). La mención del don del Espíritu sirve como norma de discernimiento y proclamación del don (3,24b).

d) Necesidad de permanecer en la fe y confesión, guardándose de los falsos profetas. Cuarta consecuencia de "ser nacidos de Dios" (4,1-6).

La sección, en forma de exhortación, previene a los creyentes contra los falsos profetas y da normas para discernirlos. Hay una contraposición radical entre el espíritu del error, que domina en los falsos profetas, y el Espíritu de Verdad, que lleva a los creyentes a la confesión de Cristo venido en carne.

(III) EN LAS FUENTES DEL AMOR Y DE LA FE. TERCERA EXPOSICIÓN DEL DON Y DE LA TAREA DE NUESTRA COMUNIÓN CON DIOS (4,7 – 5,12)

De nuevo aquí distinguimos el principio y las consecuencias.

A) *Principio: Dios es amor (4,7-10).*

El autor incluye este principio en forma de motivación, para exhortar al amor (4,7-8). Seguidamente explica de qué amor se trata. Dios es amor práctico, amor en forma de entrega: el amor de Dios se ha manifestado en el envío del Hijo como víctima de expiación por nuestros pecados (4,9-10) (proclamación del hecho redentor).

B) *Consecuencias, implicaciones y exigencias que se derivan del principio "Dios es amor".*

El autor indica las siguientes:

a) Fe en el amor, culminado en la reiteración del principio "Dios es amor". Primera consecuencia del principio "Dios es amor" (4,11-16).

Del principio de que Dios es amor (4,8) y de su manifestación en el envío del Hijo (4,9-10) se deduce que el cristiano tiene que amar y dar testimonio del amor.

b) Confianza en el día del juicio. Segunda consecuencia del principio "Dios es amor" (4,17-18).

Como en los ciclos anteriores, aparece aquí el tema de la confianza. En ella se realiza el amor en plenitud (4,17b). La confianza debe llevar consigo la expulsión del temor. El amor confiado en Dios expulsa el temor (4,18).

c) El amor de Dios incluye el amor al hermano. Tercera consecuencia del principio "Dios es amor", culminado en un sumario de cristianismo (4,19-21).

La sección contiene las siguientes unidades:

- Exhortación a amar a Dios y motivación (4,19).
- No se puede amar a Dios sin amar al hermano (4,20).
- Sumario o síntesis de cristianismo bajo la perspectiva del amor. El amor a Dios y al hermano (4,21).

d) Fe, amor y testimonio. Cuarta consecuencia del principio "Dios es amor" (5,1-12).

En esta sección, a la fe y el amor se añade el tema del testimonio. Contiene las siguientes unidades:

- La fe implica ser nacido de Dios y es la victoria sobre el mundo (5,1-5).
- Jesucristo vino por el agua y la sangre: testimonio del Espíritu (5,6-8).
- El testimonio consiste en creer que Jesús es el Hijo de Dios y fuente de vida (5,9-12).

CONCLUSIÓN. Síntesis de la finalidad de la Carta: caer en la cuenta de que el creyente tiene vida eterna (5,13).

EPÍLOGO. La oración por los pecadores y las certezas del cristiano (5,14-21).

- La oración por los pecadores: el que ora les dará la vida (5,14-17).
- Las certezas del cristiano (los tres "sabemos") (5,18-20a): la seguridad de la fe (5,18); la proclamación de la venida del Hijo (5,19); estamos en el Verdadero (5,20a).
- Él es el Dios verdadero y de vida eterna (5,20b).
- El aviso contra los ídolos (5,21).

Gráfico de la estructura de la primera carta de juan



2. Autor, destinatarios y finalidad de la carta

Para mejor acercarnos a la comprensión del mensaje de un escrito es necesario considerar el mitente (el que escribe), los destinatarios (a los que escribe) y la finalidad del escrito. A continuación nos ocuparemos de estos tres elementos.

2.1. Autor y fecha de composición

A lo largo de la Carta aparece como mitente ya sea un plural ("nosotros" apostólico; cf. 1,1-4 *et passim*) ya un singular: un apóstol o dirigente de la Comunidad, con acento a veces paternal: "hijitos" (*paidía*: 2,12-14.21.26).

La tradición ha atribuido esta carta al apóstol san Juan, al que se atribuye también el cuarto evangelio. Ciertamente, entre ambos escritos hay una relación estrechísima (véase Proemio 1.).

Las semejanzas son numerosas, pero también hay algunas diferencias que deben tenerse en cuenta. Así, por ejemplo, la ausencia en la primera Carta del término "gloria", que es clave en el cuarto evangelio. Al revés, la ausencia en el evangelio del término "comunión" (*koinonía*), presente en el capítulo primero de 1 Jn. Ciertamente en el evangelio aparecen términos equivalentes, pero no el citado.

Por todo ello, pensamos que la tradición ha atribuido la autoría del escrito al apóstol Juan por la estrecha conexión de contenido con el evangelio, del que parece una síntesis. El alcance y acierto de tal atribución se podría explicar si la primera Carta es obra de un miembro de la Escuela de Juan, es decir, de un estrecho y fiel colaborador del autor del evangelio, motivo por el que ha querido presentar su escrito bajo la autoridad y testimonio del apóstol y de su Comunidad empleando el singular o el plural indistintamente a lo largo de la Carta y revistiéndose de la fuerza y autenticidad que da a su escrito el hecho de ser una síntesis de las principales enseñanzas del cuarto evangelio, y en algunos casos, como en la definición "Dios es amor" (1 Jn 4,8.16), culminando de alguna manera las enseñanzas del evangelio.

Tanto el prólogo de la Carta como la sección 4,7-16 (hemos visto y damos testimonio; hemos conocido y hemos creído) nos remiten a

una Comunidad que tiene como fundador, mentor y garante a un testigo ocular de los misterios de Cristo (su pasión y resurrección).

En cuanto a la datación de la Carta, tenemos como punto de referencia *ante quem* la carta de san Policarpo a los Filipenses, que citaremos más adelante al tratar de la recepción de nuestro escrito. Dicha carta (VII,1) cita 1 Jn 4,2; 2 Jn 7. Como la carta de san Policarpo suele datarse hacia el 107-108, es necesario contar con un periodo de tiempo suficiente, aunque sea breve, para que esta Carta hubiese sido conocida por Policarpo. Klauck sitúa la composición de 1 Jn entre el 100 y el 110, pues piensa que es posterior a la primera edición del evangelio y anterior a la segunda y definitiva. Esta relación de prioridad entra en el campo de las hipótesis. ¿Piensa Klauck que el Prólogo del evangelio pertenecería a su primera edición? Así podría deducirse de su afirmación de que el Prólogo de 1 Jn no es necesariamente anterior al Prólogo del evangelio. Sobre la opinión de Klauck de que estamos ante un autor distinto del autor del evangelio, ya hemos hablado anteriormente.

2.2. Destinatarios

Como destinatarios o personas a las que se dirige el escrito aparece también un plural: vosotros (1,2-4). Se trata sin duda de la Comunidad eclesial compuesta por padres, hijos, jóvenes (2,12-14).

El plural (nosotros - vosotros) del Prólogo y el “vosotros” de la Conclusión y de otros muchos lugares de la Carta, indica que se trata de una comunicación dialogal entre un grupo dirigente (nosotros) y una comunidad de discípulos: hijos (*paidía*), amados (*agapetoí*), etc. A veces el “nosotros” incluye a todos.

2.3. Motivo y finalidad del escrito

Junto a la determinación del autor o autores y de los destinatarios, es necesario examinar sobre qué, para qué y porqué el mitente escribe a los destinatarios. Para eso es necesario determinar los términos claves. En esta Carta podemos enumerar los siguientes: la comunión divina y fraterna (1,3a.3b.6.7); luz (1,5); amor (4,8.16); vida eterna (1,2; 2,25; 3,15; 5,11.13.20); palabra-mandamiento

(3,11.23; 4,21). También es necesario examinar los énfasis que aparecen en los sucesivos ciclos de la Carta. Esos énfasis se pueden ver en la reiteración de los mismos temas: romper con el pecado confiando en el perdón de Dios, amar al hermano, preferir el amor de Dios al amor del mundo, guardarse del mundo, permanecer en la recta fe. Asimismo es preciso descubrir las preocupaciones del autor de la Carta. De ellos hemos hablado en el Proemio (sección 2.). Aquí podemos señalar las siguientes: la invitación a la permanencia de la Comunidad en el anuncio recibido (la fe cristológica); la escisión de la Comunidad; la coherencia entre comunión y vida moral.

En relación con la finalidad de la Carta, baste indicar que en el Prólogo y en la Conclusión aparece como finalidad última de la comunicación la posesión de la *vida eterna* (1,2; 5,13). La finalidad más inmediata es robustecer la *comunión* entre el grupo dirigente y la Comunidad, una comunión que hunde sus raíces en el Padre y el Hijo (1,3) y en el Espíritu Santo (3,24), y que se establece también entre los hermanos (fórmulas de unión recíproca entre Dios y el hombre, y entre los hombres entre sí).

Otras finalidades de la Carta aparecen al examinar de qué informa el autor a sus destinatarios, qué les ofrece, qué les aconseja y de qué les previene. En este escrito les informa de las posturas inaceptables (1,6.8.10) y de las posturas correctas (1,7.9); les aclara los verdaderos criterios y consecuencias de la comunión con Dios (ver el triple desarrollo de la disposición estructural); y les previene de los peligros del amor al mundo y a sus concupiscencias (2,12-17), y de los anticristos y falsos profetas (2,18-28; 4,1-6).

3. Género literario, formas o fórmulas literarias, estilo y fuentes

El estudio literario del escrito es fundamental para captar su contenido y el alcance de las afirmaciones o negaciones.

3.1. Género literario

El género literario es el epistolar, pero en un tipo de Carta solemne, circular, colectiva y casi encíclica. El autor organiza su discurso en prólogo, tres partes y epílogo.

3.2. Las formas literarias: naturaleza de las formulaciones

El género literario se realiza en las formas literarias que usa el autor. Se trata de analizar las proposiciones centrales de la Carta, teniendo en cuenta el modo y el tono de las mismas. A continuación distinguimos algunas de ellas.

A) *Proclamaciones.*

Podemos indicar las siguientes:

a) Proclamaciones de Dios: Dios es luz (1,5); Dios es Padre justo (2,29); Dios está por encima de nuestra conciencia (3,20); Dios es amor (4,8.16).

b) Proclamación del hecho redentor: la vida se ha manifestado; la vida eterna que estaba junto al Padre y se nos ha manifestado (1,2); Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él..., como víctima de expiación por nuestros pecados (4,9-10); el Padre envió a su Hijo como Salvador del mundo (4,14); él dio la vida por nosotros (3,16); Dios nos ha dado vida eterna y esta vida está en su Hijo (5,11).

B) *Confesiones de fe (pisteuein).*

Podemos indicar las siguientes: Jesús es el Hijo de Dios (5,5; cf. 5,10); Jesús es el Cristo (5,1); Jesucristo ha venido en carne (4,2); creer en el Nombre de su Hijo Jesucristo (3,23).

C) *Exhortaciones – Invitaciones – Imperativos.*

a) Exhortaciones al amor. Además de las dos síntesis (3,23; 4,21), podemos citar otros lugares: si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos (3,17); amemos (4,7.19).

b) Invitaciones a la fe: éste es su mandamiento, que creamos en el Nombre de su Hijo (3,23).

c) Invitaciones a la fidelidad: permaneced (2,18-28); que nadie os engañe (3,7); guardaos de los ídolos (5,21).

d) Exhortaciones a la confianza (2,1-2; 3,19-22; 4,17-18).

D) *Síntesis de mensaje o de comportamiento.*

Como veremos, en la primera Carta abunda este tipo de formulaciones. Unas están precedidas por la fórmula “Éste es el mensaje”,

como en 1,5: «Éste es el mensaje que habéis oído de Él: Dios es luz». Parecida es la fórmula «Éste es el mensaje que tenéis desde el principio: que nos amemos mutuamente» (3,11).

También existen fórmulas de síntesis de cristianismo desde el punto de vista del comportamiento. Éstas comienzan con la frase "Éste es su mandamiento". Así, por ejemplo, la síntesis de lo esencial cristiano: fe y amor (3,23) y la síntesis más breve de la Carta: amor a Dios y al prójimo (4,21).

E) *Normas de discernimiento.*

La Carta abunda en criterios para discernir la verdadera comunión. Las fórmulas son muy variadas. Podemos recordar algunas: en esto sabemos (2,3; etc.); examinad si los espíritus son de Dios (4,1); en esto reconocemos el espíritu de la verdad y el espíritu del error (4,6).

3.3. Rasgos característicos del estilo de la Carta

A continuación indicamos algunas formas de expresión típicas de esta Carta. Algunas de ellas coinciden con el cuarto evangelio, pero en la Carta esos rasgos se han acentuado.

A) *Las antítesis.*

La contraposición es una forma de expresión por contrarios. Por ello, es importante estudiar las oposiciones que establece la contraposición entre los diversos elementos. La oposición pone de relieve la afirmación principal. En consecuencia, es una fuente de sentido. La presencia de antítesis en la Carta es significativa. La afirmación de un miembro de la antítesis es reforzada por su contrario. Antítesis como la que se establece entre Dios y el diablo o entre el que ama y el que odia ponen de relieve aspectos centrales del mensaje cristiano.

A lo largo de esta Carta aparecen varias secuencias de formulaciones antitéticas:

- Primera serie de antítesis (1,6-10):

Si decimos que estamos en comunión con Dios y caminamos en tinieblas (postura negativa; 1,6); si caminamos en la luz (postura

positiva; 1,7); si decimos "no hemos pecado" (postura negativa; 1,8); si reconocemos nuestros pecados (postura positiva; 1,9); si decimos "no tenemos pecado" (postura negativa; 1,10).

- Segunda serie de antítesis (2,3-10):
Quien dice "yo le conozco" y no guarda los mandamientos (postura negativa; 2,4); quien guarda su palabra (postura positiva, 2,5; completada con 2,6: el que permanece en él debe vivir como él vivió); el que odia (postura negativa; 2,9); el que ama (postura positiva; 2,10); el que odia (postura negativa; 2,11).

- Tercera serie de antítesis (3,3-9):
Todo el que tiene esta esperanza en él (postura positiva; 3,3); todo el que comete pecado (postura negativa; 3,4); todo el que no comete pecado (postura positiva; 3,6a); todo el que peca (postura negativa; 3,6b); el que obra la justicia (postura positiva; 3,7); el que comete pecado (postura negativa; 3,8); todo el que ha nacido de Dios no peca (postura positiva; 3,9).

- Cuarta serie de antítesis (3,14-15):
Los que aman (postura positiva; 3,14a); el que no ama… el que odia (postura negativa; 3,14b-15).

- Quinta serie de antítesis (4,2-6):
Todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne es de Dios (4,2); todo espíritu que no confiesa a Jesús no es de Dios (4,3); el que conoce a Dios nos escucha (4,6a); el que no es de Dios no nos escucha (4,6b).

- Sexta serie de antítesis (4,7 – 5,12):
Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios (4,7a); quien no ama no ha conocido a Dios (4,7b-8a); quien cree en el Hijo de Dios posee el testimonio dentro de sí (5,10a); quien no cree a Dios le hace mentiroso (5,10b); quien tiene al Hijo tiene la Vida (5,12a); quien no tiene al Hijo no tiene la Vida (5,12b).

B) *Elementos literarios para determinar la estructura profunda de la Carta y la naturaleza de las formulaciones.*

Para determinar la estructura de un escrito es necesario tener presente también los siguientes elementos literarios:

- Las correspondencias en las diversas partes a partir de las sucesivas enumeraciones y de la determinación del contenido, Así, las proclamaciones: Dios es luz (1,5); Dios es (Padre) justo (2,29); Dios es amor (4,8.16).
- Los quiasmos, inclusiones y referencias cruzadas, reiteraciones y énfasis. En una estructura concéntrica aparece con más relieve la parte central. Como ejemplo de quiasmo podemos recordar los siguientes: 2,19; 4,17-18.
- La distinción entre fórmulas rítmicas y comentarios generalmente en prosa. Así 2,29 (formulación rítmica) y 3,1-2 (comentario ponderativo).
- El tono de las formulaciones, que se determina por el modo verbal y la modalidad afirmativa o negativa, interrogativa, imperativa.
- La prevalencia y alternancia de diversas formulaciones: proclamaciones (1,5); pronunciaciones de juicio ("si decimos… mentimos"; 1,6); afirmaciones lapidarias ("todo el que...", "el que..."); formulaciones de discernimiento (3,3); síntesis de lo esencial (3,23-24; 4,21); invitaciones, exhortaciones (4,7); exclamaciones (3,1-2); etc.
- El paralelismo sinonímico: aglutinación de términos sinónimos (1,1).
- El paralelismo antitético (ya mencionado en el apartado anterior).

3.4. Las fuentes

La Carta presenta una estructura fuertemente unitaria. Por ello, nos parece que la distinción introducida por algunos autores entre un escrito original y diversas manos posteriores resulta totalmente inadecuada. Por ejemplo, Bultmann distingue un escrito fundamental (*Frases de revelación*), que contendría una serie de fórmulas en paralelismo antitético para expresar dónde está el conocimiento de Dios. A ello se unirían las admoniciones contra los herejes. Otras secciones de la Carta serían bien la homilía bien la parénesis. Lo peculiar de la teoría de Bultmann serían las adiciones de la redacción eclesial en determinados momentos de la Carta (1,7; 3,1-2), es decir,

en los casos en que se habla del valor redentor de la sangre de Cristo o de la escatología futurista. Esta teoría implica una disección que es insostenible. Estos casos pueden ser explicados mucho mejor si no se acude a esa mano posterior.

En cuanto a la consideración de las antítesis como provenientes de una fuente gnóstica del tipo *Offenbarungsreden* (Frases de revelación), que Bultmann supone para el cuarto evangelio, nos parece una explicación que contradice totalmente al texto. Las antítesis son radicalmente antignósticas. Si se quiere admitir la existencia de una colección de antítesis preexistentes en la Escuela de Juan, estas antítesis habrían sido acuñadas precisamente para combatir el gnosticismo. En cualquier caso, esas antítesis se basan en expresiones del cuarto evangelio, que es la verdadera fuente de 1 Jn. Sin duda, Bultmann y sus seguidores (Käsemann y Schottroff) han calificado como gnóstico el evangelio de Juan, pero esa calificación choca frontalmente con la revelación de Dios como Amor en lugares claves del evangelio: 3,16; 13,1-3; 13,34-35; 15,12-17; 17,23-26). Decir que estas afirmaciones sobre el Dios Amor son secundarias y de otra mano es una forma de interpretación apriorística. El Verbo Encarnado, lleno de gracia y verdad (Jn 1,14), es totalmente incompatible con el Logos gnóstico. (Remitimos a nuestro estudio sobre el origen de las antítesis.) El hecho de que el autor incorpore en su escrito frases preexistentes en la Escuela de Juan no significa que se pueda hablar de una fuente dentro de un escrito. El querer ver en las antítesis una fuente de origen gnóstico es imponer al texto un corsé sofocante e inútil, es un falseamiento del auténtico sentido de las antítesis. Éstas no son formulaciones gnósticas, sino palabras de revelación de Jesús.

Algún autor (O'Neill) pretende descubrir en 1 Jn un escrito judío original que habría sido cristianizado. Esta teoría choca con la marca profundamente unitaria y cristiana del conjunto de la Carta.

W. Nauck ha puesto de relieve las numerosas referencias bautismales del escrito: iluminación; fe en el Hijo de Dios; mandamiento nuevo. Recuérdese las preguntas que se formulan al que va a ser bautizado y sus respuestas: «- ¿Qué pides de la Iglesia de Dios? - La fe. - ¿Qué te otorga la fe? - La vida eterna». Seguidamente se mencionan

los mandamientos. Estas referencias bautismales son innegables, pero ello no implica fuente alguna. No obstante, son un dato de gran valor para descartar la opinión de Bultmann sobre la composición de la Carta.

La existencia de una serie de fórmulas, especialmente las antítesis, que habrían sido acuñadas con anterioridad a la redacción de la Carta y utilizadas por el autor en las tres Cartas, es una hipótesis plausible, puesto que, especialmente en el caso de las cartas segunda y tercera, se advierte claramente su utilización. Quizá sea mérito de Bultmann el haber subrayado este hecho, aunque su explicación del origen de las fuentes de la Carta no sea aceptable. (De ello hemos tratado en nuestro artículo "Origen de las fórmulas rítmicas auténticas"). Algunos autores (p.e. Sánchez Mielgo) opinan que las antítesis han sido una primera respuesta del responsable de la Comunidad joánica para hacer frente a la crisis. Un poco más tarde, el mismo responsable habría escrito la Carta con la misma finalidad y habría incorporado las antítesis. Esta explicación es interesante, pero no logra dar razón del valor que el autor de la Carta confiere a las formulaciones lapidarias, tanto antitéticas como de otro tipo. Nuestra opinión, como hemos dicho, es que el origen de las formulaciones antitéticas está en la forma de transmisión de las palabras de Jesús en la Escuela de Juan. El núcleo de las antítesis proviene del cuarto evangelio. El autor ha recogido las palabras de Jesús (como en 1 Jn 2,9-10) o ha acuñado formulaciones del mismo tipo, como en 1 Jn 1,6-10, donde se mezclan frases lapidarias con antítesis y proclamaciones del hecho redentor (como en 1 Jn 1,7). En cuanto a la presencia de alguna de estas frases en las primeras citas de autores cristianos que veremos más adelante, es más lógico pensar que provienen del conocimiento de las Cartas, y no de una colección de antítesis con entidad propia de cuya existencia no ha quedado rastro alguno.

También en contra de la teoría de Bultmann es oportuno destacar que Menken, en su propuesta de composición de la Carta, destaca la proclamación de 1 Jn 1,7 («La sangre de su Hijo Jesucristo nos purifica de todo pecado») como uno de los elementos estructurantes claves de la disposición quiástica que propone.

4. Estructura profunda de la carta

La estructura profunda del escrito aparecerá de modo especial en nuestro apartado sobre la teología de la Carta. Aquí ofrecemos solamente algunos de los elementos que pueden ayudarnos a determinar mejor el mensaje del texto como un todo.

4.1. El desarrollo concéntrico en torno a la dimensión trinitaria de la revelación de Dios y a la respuesta de fe, confianza y amor por parte del hombre

Para determinar la estructura profunda de esta Carta es necesario revisar las principales partes que hemos indicado en la estructura de superficie.

En el Prólogo (1,1-4) aparece el anuncio de la Vida que estaba junto al Padre, que se nos ha manifestado, y la finalidad de la comunión.

En los tres ciclos centrales de la Carta podemos anotar lo siguiente:

- En el primer ciclo (1,5 – 2,28) tenemos: Dios es luz (1,5); Jesucristo es luz (2,7-8); el Espíritu Santo es unción de verdad (2,20-27); el cristiano debe vivir en la luz, en la verdad y en el amor del Padre y de los hermanos.
- En el segundo ciclo (2,29 – 4,6) tenemos: Dios-Padre justo (2,29; 3,2); Jesucristo, el Hijo, justo y ejemplo de amor práctico (3,3.5.7); el don del Espíritu que lleva a la Verdad (4,1-6); el cristiano llamado, por su condición de hijo, a vivir en la justicia (2,29): en el amor práctico (3,11-18) y en la confesión de fe (4,1-6).
- En el tercer ciclo (4,7 – 5,12) tenemos: Dios es amor (4,8.16); Jesucristo es amor encarnado (4,9-10); el Espíritu es don y testigo (4,13; 5,6-9); el cristiano es el que cree, el que ama y da testimonio (5,1-12).

Finalmente, en el Epílogo (5,14-21), se nos habla de la oración por los pecadores (5,14-16) y de las certezas del cristiano (5,17-29). Jesucristo es el Dios verdadero y la Vida eterna (5,20).

De esta constatación deducimos la estructura trinitaria de la Carta, con el amor como uno de los elementos de su estructura profunda; a la vez distinguimos la esencia de la vida cristiana como una vida en la luz (limpieza del pecado) y en la fe en el Hijo y en el amor fraterno.

4.2. Personas mencionadas en la Carta y sus roles

Es importante también determinar las personas que menciona el escrito o a las que hace referencia. Aparte de los mitentes y destinatarios (los cristianos), es mencionado el agente divino (Padre, Hijo y Espíritu Santo), del que hablaremos en seguida. También aparecen los siguientes referentes: el mundo en sentido positivo como objeto del amor de Dios (2,2; 4,14) o en sentido negativo como dominado por el Maligno (5,19; otras menciones del diablo o Maligno en 2,13.14; 3,10.12; 5,18.19); el Anticristo (2,22); los falsos profetas (4,3); los secesionistas (los que salieron de nosotros; 2,19); Caín (3,12).

4.3. Estructuras implicadas en los verbos y proposiciones

Podemos distinguir dos estructuras: la copulativa (de unión o comunión) y la diairética (de separación).

A) *Estructura copulativa (de unión o comunión).*

Naturalmente, la Carta tiene como finalidad la comunión entre Dios (Padre, Hijo y Espíritu Santo) y el creyente, así como la comunión de los creyentes entre sí. De esa manera, tenemos la comunión del creyente con las tres divinas personas (dimensión trinitaria de la comunión) y la dimensión eclesial y humana de la comunión.

He aquí un esbozo del término "comunión" y similares en la Carta y en su contexto neotestamentario:

La palabra "comunión" aparece en 1 Jn cuatro veces en el cap. 1 (1,3a.3b.6.7). Ese término no existe en el evangelio de Juan. Podemos preguntarnos: ¿cuál es su origen?; ¿por qué lo utiliza Juan en la Carta y no en el evangelio? Para responder a esto veamos los siguientes empleos del término.

a) "Comunión" en la tradición de la Iglesia primitiva y en Pablo. Encontramos el término "comunión" en contextos comunitario-litúrgicos, que nos hablan de la fracción del pan, o celebraciones eucarís-

ticas; unidad de la Iglesia resultante de la unión de los espíritus y del compartir el pan (Hch 2,42); unidad por la participación eucarística en el Cuerpo y la Sangre de Cristo (1 Co 10,16). Asimismo se nos habla de la comunión con Cristo y con los hermanos por la participación de la fe (Flm 6); de la comunión en el Evangelio de Cristo, causa también de la participación en el sufrimiento (Flp 1,5); se habla asimismo de la comunión en el Espíritu (Flp 1,5; 2 Co 13,13). Finalmente, la comunión con Cristo lo es también con los hermanos, y lleva a una actitud de servicio y de compartir hasta los bienes materiales (Rm 15,26; 2 Co 8,4; 9,13; Ga 2,9; Hb 13,16).

b) Uso pregnóstico. En esta corriente de pensamiento debió de usarse el término “comunión” desvirtuando todos esos matices citados de las primeras tradiciones cristianas. Es, pues, normal que Juan, su Comunidad y su Escuela tratasen de volver a darle la profundidad cristiana que tiene en el NT.

c) En la *Primera de Juan*, el término en cuestión sintetiza las grandes verdades cristianas en sus distintas expresiones:

- Comunión eclesial: «para que estéis en comunión con nosotros…»” (1,3a).
- Comunión con el Padre y con el Hijo: «nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1,3b).
- Comunión con Dios luz: «si decimos que estamos en comunión con Él y caminamos en tinieblas» (1,6).
- Comunión fraterna: «estamos en comunión unos con otros» (1,7). Así, pues, la comunión tiene dos direcciones: la dimensión divina, es decir, con el Padre y con el Hijo, y la dimensión fraterna.
- La comunión es expresada también por otros verbos o términos:
  “Permanecer” o “estar en”: 2,5.6.24.27; 3,6.24; 4,12.13.15.16.
  “Nacer de Dios”: 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.18.
  “Conocer”: 2,3.13.14; 3,6; 4,7.8.
  “Ser de Dios”: 2,16; 3,10; 4,4.6; 5,19.

Sintetizando los contenidos y exigencias expresados en el término “comunión” o términos equivalentes, podemos indicar lo siguiente:

- En el primer ciclo, la comunión implica: no pecar, sino caminar en la luz (1,6); vivir como él vivió (2,6); permanecer en el Hijo y en el Padre (2,24).
- En el segundo ciclo, la comunión implica: obrar la justicia (2,29), es decir, no pecar (3,6.9), creer en el Hijo y guardar los mandamientos mediante el don del Espíritu (3,24).
- En el tercer ciclo, la comunión implica: amar (4,7.12.13); dejarse penetrar por el don de Dios mediante el Espíritu (4,13); creer en Jesús y confesarle como Hijo de Dios (4,15.16; 5,1).

Uniendo el mensaje de los tres ciclos podemos deducir lo siguiente. A la luz del triple principio Dios es LUZ (1,5), Dios es Padre JUSTO (2,9 – 3,2) y Dios es AMOR (4,8), la comunión con Dios será, pues, permanecer en la luz, en la justicia y en el amor. En las síntesis de cristianismo, la fe y el amor fraterno aparecen como los elementos fundamentales de la vida cristiana (3,23-24: fe y amor; 4,21: amor).

d) El empleo de términos sinónimos de "comunión" en el cuarto evangelio.

Aunque en el evangelio de Juan no aparece el término "comunión", la idea está en lugares claves. Así, las fórmulas de inmanencia (6,56; 14,11.20; 15,1-6; 17,11.20-26) y las de "permanecer" (8,31), "ser de Dios" (8,47), "conocer" (17,3) o "nacer de Dios" (1,13; cf. 3,3.5).

La ausencia del vocablo "comunión" en el cuarto evangelio se puede explicar, en principio, de dos maneras:

- Si el evangelio es posterior a la carta, tal vez no lo utiliza por el mal uso que se hacía del término.

- Si el evangelio es anterior a la carta, como parece más probable, el autor del evangelio no había tenido ocasión de emplearlo por ser un término griego (él había expresado la misma idea con los verbos "permanecer", "ser de Dios", etc.).

B) *Estructura diairética o de separación (herejes, el diablo, el mundo)*.

Una de las finalidades de 1 Jn es prevenir a los creyentes del contagio de los herejes. Por ello, la carta está marcada con un fuerte acento diairético. El autor insiste en que los cristianos deben guardarse de pecar, pues el pecado es la ruptura de la comunión. (Sobre

esto volveremos al tratar de la teología de la carta.) Los cristianos deben asimismo guardarse de las falsas doctrinas, de las concupiscencias del mundo y de las enseñanzas y actuaciones del Anticristo y de los falsos profetas.

Veamos los errores de los gnósticos que contempla la carta de Juan y la postura del autor. Los adversarios que tiene presente el autor aparecen con las siguientes características:

- Los falsos profetas niegan la encarnación (4,2). Por ello, el autor insiste en la recta fe cristológica: Jesús es el Mesías y ha venido en carne. Es el Mesías en el bautismo y en la pasión. Es el Hijo de Dios.
- Los secesionistas contagiados por el gnosticismo piensan que la salvación tiene lugar por la gnosis (1,6; 2,3). Por ello, el autor insiste en la necesidad del amor a Dios y al prójimo como elemento esencialmente unido al conocimiento.
- Los adversarios afirman que los pecados no tienen importancia; más aún, que el gnóstico no puede pecar (1,6.8.10; 3,3-10). Por ello, el autor invita al reconocimiento del pecado (tinieblas), dada la imposibilidad de ser conciliado con la comunión con Dios. Más aún, insiste en que el pecado es filiación diabólica (3,3-10).
- Los adversarios consideran que el amor fraterno es despreciable (2,3-11; 3,10d-18). Por ello, el autor propone como criterio supremo de la comunión con Dios el amor al hermano (2,3-11; 3,10b-18.23; 4,21).

A lo largo del comentario examinaremos las principales expresiones en que se contiene esta descripción de los adversarios y la refutación del autor.

4.4. El mensaje del texto común en todo

Del estudio de las formulaciones deducimos que la Primera Carta es un escrito con distintas finalidades y propósitos:

- Un anuncio gozoso de la vida eterna (1,3), del amor de Dios, que nos ha enviado a su Hijo y nos hacer hijos suyos (3,1-2; 4,7-16).

- Una proclamación del envío de Jesucristo, el Hijo de Dios (4,9-10), y del don del Espíritu Santo (3,24; 4,13).
- Un aviso de alerta ante la seducción de los herejes (y normas de discernimiento) y una condenación de los falsos maestros (12,18-28; 4,1-6).
- Una delimitación de lo esencial del cristiano, con una invitación a la fe y al amor (3,23-24; 4,21).
- Un escrito de confirmación en la fe (5,1-4) y de urgencia del mandamiento del amor (3,11 *et passim*).

5. Teología de la carta

Como puede verse por la descripción de la estructura de la Carta, su sentido, mensaje y contenido central tienen como referente principal la revelación de la Vida que ha tenido lugar en Cristo, enviado por el Padre, y la invitación a la respuesta de la fe y el amor cristiano. Ello constituye la esencia del cristianismo. De ahí que la visión teológica de la Carta sea su línea principal de comprensión. A continuación indicamos las grandes líneas de esta visión teológica.

5.1. Dimensión trinitaria de la revelación de Dios (referente divino)

Entre las personas mencionadas en la Carta, aparecen como referentes principales el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. He aquí una visión esquemática de las principales afirmaciones:

A) *El Padre (Dios)*.

En cada uno de los tres ciclos (círculos concéntricos o en espiral) de la Carta se asienta un principio del que se sacan determinadas consecuencias. Estos tres principios son tres grandes proclamaciones sobre Dios. Dado su carácter circular, los tres principios forman, de alguna manera, uno solo: Dios es luz sin tinieblas. Dios es luz equivale a Dios es verdad y santidad (1,5), Dios es Padre justo (2,29 – 3,2), Dios es amor (4,8.16).

Desde el punto de vista de la recurrencia del término “Padre” (o “Dios” referido al Padre), los principales lugares son los siguientes:

- Dios es el Padre de Jesucristo (1,3; 2,22-23).
- Dios es luz (1,5).
- Dios es fiel y justo para perdonarnos los pecados y librarnos de toda injusticia (1,9).
- Dios es Padre justo (2,29), que nos ama con una amor tan grande que podemos llamarnos hijos (3,1-2).
- Dios está por encima de nuestra conciencia y lo comprende (perdona) todo (3,20).
- Mayor es el que está en nosotros que el que está en el mundo (4,4).
- Dios es amor (4,8.16), que envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él… como víctima de expiación por nuestros pecados (4,9-10).
- Dios nos ha dado su Espíritu (3,24),
- Dios nos amó primero (4,19).
- Dios nos ha dado vida eterna, y esta vida está en su Hijo (5,11).

El Padre y el Hijo aparecen unidos (1,3; 2,22-24); asimismo son mencionados a la vez el Padre y el Espíritu Santo (3,24; 4,13).

B) *El Hijo Jesucristo (cristología de la Carta).*

La persona del Hijo, su mesianidad y su filiación divina son el tema central de la Carta. He aquí como aparecen a lo largo de ella:

- Jesucristo es el Verbo de vida (1,1): la vida eterna que estaba junto al Padre y que nos ha sido manifestada (1,2).
- Está en la luz. La sangre del Hijo nos purifica de todo pecado (1,7).
- Es justo, nuestro abogado ante el Padre y víctima de expiación por los pecados (2,1-2; 4,10).
- Es modelo de amor. El cristiano debe vivir como él vivió (del amor) (2,6).
- El amor es verdadero en él y en nosotros (2,8).
- Él es desde el principio (2,12-14).
- Es el Hijo de Dios (1,3; 2,22-24; 3,23).
- Ha venido en carne (4,2) (por el agua y la sangre: 5,6).
- Es el Cristo (2,22).
- Jesucristo es puro (3,3), sin pecado (3,5), justo (3,7).

- Jesucristo es amor que se entrega hasta dar la vida: nos amó y dio su vida por nosotros (3,16).
- Ha sido enviado por el Padre para que vivamos por medio de él y como víctima de expiación por nuestros pecados (4,9-10).
- Es el Salvador del mundo (4,14).
- Es el que ha venido por el agua y la sangre (no sólo por el agua) (5,6).
- La vida eterna está en el Hijo (5,9-12; cf. 5,13).
- Es el Engendrado de Dios (5,18).
- Es el Dios verdadero y la vida eterna (5,20).

C) *El Espíritu Santo*.

Junto al Padre y al Hijo, y estrechamente unido a ellos, la Carta menciona también al Espíritu Santo:

- El Espíritu Santo es unción (Verdad interior) (2,20.27).
- El Espíritu es don y lazo de comunión: Dios nos ha dado de su Espíritu (3,24; 4,13).
- Es el Espíritu de la Verdad, que conduce a la confesión de Cristo (4,6).
- El Espíritu da testimonio (5,6) con el agua y la sangre.

5.2. La dimensión eclesial de la Comunión (eclesiología de la Carta)

El anuncio de la Palabra de vida genera comunión eclesial, es decir, comunidad en la fe y en el amor (1,3). La comunión es fuente de alegría (1,4). La comunidad cristiana aparece en la Carta con los siguientes rasgos:

- Comunidad de testigos de la Palabra de vida (1,1-3).
- Comunión con el Padre y el Hijo, y entre sí (1,3-7).
- Comunidad de pecadores que reconocen sus pecados (1,6-10).
- Fraternidad (3,10).
- Unión en la fe de Jesucristo y en el amor fraterno (3,23-24).
- Confesión de que Jesús es el Cristo (2,18-28; 4,1-6).
- Comunidad de testimonio (4,13-16).
- Comunidad de hijos de Dios (3,1-2); nacidos de Dios (2,29 – 3,10).
- El mandamiento nuevo es la norma de la comunidad (2,7-11).

- Los creyentes tienen la promesa de la vida eterna (2,15) y de hecho ya la poseen (5,13).
- Los creyentes tienen la Unción de la verdad, el don del Espíritu (comunidad pneumática; 2,20.27; 3,24; 4,13).
- La herejía es separarse de la comunidad (2,18-28).

5.3. Escatología: el don de la vida eterna

La escatología de la Carta tiene su fuente en el cuarto evangelio, especialmente en la concepción de la vida eterna. No obstante, el autor destaca el momento de la Parusía (en esto coincide con el Apocalipsis). Ya dentro de la doble perspectiva del juicio (salvación o condenación), ve en la aparición de los Anticristos una anticipación del fin. La condenación consiste en verse alejados del Señor en su Parusía. He aquí algunas de las referencias principales:

- Los cristianos han vencido al Maligno (2,12-14).
- Es la última hora (2,18). La última hora se anticipa en los Anticristos.
- Mención de la Parusía (2,28) y de la culminación de la filiación divina en el cielo (“cuando aparezca”; 3,2).
- Mención de la condenación como alejamiento de Dios (2,28).

Toda la Carta está llena del anuncio y la promesa de la vida eterna. La comunión genera vida eterna:

- La vida eterna estaba con el Padre y se ha manifestado (1,2).
- Ésta es la promesa que nos ha hecho: la vida eterna (2,25). La promesa aparece como el fruto de la permanencia en Dios y en Cristo, y de ellos en nosotros.
- El que odia no tiene la vida eterna permanente en Él (3,15). Se habla de algo consistente en el interior del hombre (la gracia, que lleva en sí el germen de la vida eterna).
- Éste es el testimonio: Dios nos ha dado vida eterna y esta vida está en su Hijo (5,11). La vida eterna aparece como el gran tema de la Carta (origen, meta, identificación cristológica, gracia y escatología).
- Os escribo estas cosas a los que creéis en el Nombre de su Hijo para que caigáis en la cuenta de que tenéis vida eterna (5,13).
- Él (el Hijo) es el Dios verdadero y la vida eterna (5,20).

• *Otras expresiones sobre el contenido y fuente de la vida eterna*

- «Seremos semejantes a Él porque le veremos tal cual es» (3,2). Esta afirmación aclara de alguna manera lo que la Carta afirmaba en 2,25: «Ésta es la promesa que él mismo os hizo: la vida eterna». Aquí el autor especifica que la vida eterna consiste en ser semejantes a Dios y verle tal cual es. Éste era el deseo de Moisés y de los profetas. Ahora se nos da en forma de comunión eterna.
- «Para que vivamos por medio de Él» (4,9). La finalidad del envío del Hijo por el Padre es la vida por medio del Hijo. Sin duda se trata de la vida de la gracia, pero también de la vida eterna.
- La Palabra de vida (cf. 1,2). El anuncio de la Palabra de vida que aparece en el prólogo de la Carta es tan amplio que podemos asegurar que se tiene presente también la vida eterna. Así lo dice el autor expresamente en 1,2. Una mirada al cuarto evangelio parece suficiente. En la llamada Oración Sacerdotal se afirma que el Hijo tiene poder para otorgar la vida eterna (17,2) y se describe esta Vida como estar con Cristo para contemplar su Gloria, la que el Padre le ha dado antes de la creación del mundo (17,24). También conviene recordar que en el prólogo del evangelio el Verbo es el creador de la Vida (Jn 1,3-4). (Para la ampliación de este tema puede verse nuestro estudio "La Vida eterna en la Primera Carta de San Juan en el contexto de la escatología de este escrito".)

5.4. La tarea de una vida en comunión con Dios y con los hermanos. Perspectivas teológico-espirituales y ético-morales del caminar cristian

Dentro de la teología de la Carta es necesario estudiar la espiritualidad y la dimensión ético-moral del escrito. Se trata, como veremos, de la respuesta de fe y amor a la revelación de Dios como Amor. El autor pone de relieve las consecuencias, exigencias, deducciones lógicas y despliegue que se derivan del don de la comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y de la comunión entre los creyentes.

A) *Dimensión de fe y amor como respuesta a la revelación trinitaria del Dios amor (comunión con las tres divinas personas)*.

Los tres principios que hemos expuesto anteriormente (Dios es luz, Dios es Padre justo, Dios es amor) se convierten, a la vez que en revelación y proclamación de Dios, en impulso para vivir la comunión y en faro para discernir la *verdadera comunión con Dios*. Los tres principios se reducen, de alguna manera, a uno solo: Dios es amor. Para estar en comunión con Dios-Amor, el creyente tiene que responder viviendo en conformidad con ese don. A continuación indicamos esta tarea siguiendo cada uno de los tres ciclos.

a) Vivir en la luz (primer ciclo: 1,5 – 2,28). Esta afirmación implica vivir la comunión con Dios-Luz; dejarse limpiar por la sangre de Cristo, nuestro abogado (1,6 – 2,2); vivir en el amor al prójimo como Cristo (2,9-11), en el amor a Dios y en la obediencia a su voluntad (2,12-17), y vivir en la verdad (recta fe) iluminados por el Espíritu (la Unción; 2,18-28).

b) Vivir como hijos de Dios (segundo ciclo: 2,29 – 4,6). Tal afirmación implica vivir en comunión con Dios Padre justo (2,29 – 3,2). Se trata de vivir el don de la filiación divina, que el autor de la Carta expresa en forma de exclamación, admiración y contemplación (3,1-2; cf. Jn 1,12); el creyente tiene que vivir como el Hijo, que es puro, justo y sin pecado. En consecuencia, tiene que obrar la justicia y evitar el pecado, que es filiación diabólica (3,3-9), y amar al hermano (3,11-18) a semejanza del amor de Cristo (3,16). El creyente tiene que confiar en Dios, que está por encima de nuestra conciencia (3,20). En síntesis, dice el autor, el mandamiento consiste en creer en el nombre de Jesucristo y amarse mutuamente (3,23). Finalmente se indica que el creyente debe permanecer en comunión mediante el don del Espíritu (3,24) y vivir en la recta fe (4,1-6).

c) Vivir de la fe y del amor (tercer ciclo: 4,7 – 5,12). Se trata de vivir la comunión con Dios-Amor (4.8.16), conocerle como amor (4,7-8) y creer en el amor de Dios, que nos envió a su Hijo (4,9-10) y nos ha dado de su Espíritu como principio de comunión (4,13; cf. 3,24). La afirmación implica asimismo amar a Dios y a Cristo, que nos amó primero (4,19), amar a los hermanos (4,20-21; cf. 5,1-4) y vivir en el amor, que es dar testimonio (5,5-12). En el epílogo (5,13-21), el amor se expresa en la oración por los pecadores y en las certezas del cristiano.

En síntesis, y uniendo el mensaje de los tres ciclos, se trata de creer en el amor de Dios Padre (1,9; 2,5; 3,1-2.17; 4,8-16), en el amor de Cristo (1,7; 2,2; 3,16; 4,9-10) y en el don del Espíritu Santo como principio de comunión (3,24; 4,13). A continuación hablamos de la tarea.

B) *El despliegue de la vida de comunión.*

Como vemos, las consecuencias del don de la comunión se concretan, en los diversos ciclos, en una serie de puntos que se repiten en el mismo orden, al menos en los dos primeros ciclos. El autor las expresa mediante invitaciones, pronunciaciones de juicio y exhortaciones, a veces también en fórmulas de discernimiento.

Para vivir en comunión con Dios-Luz, Dios Padre justo y Dios-Amor, es necesario traducir en la vida las consecuencias de esta visión de Dios. Veamos con mayor detenimiento el despliegue de estas consecuencias.

a) Limpieza del pecado (elemento esencial para la comunión).

Un requisito previo para la comunión, y comienzo ya de la misma, es romper con el pecado y reconocerse pecador confiando en la misericordia de Dios (manifestada en la propiciación de Cristo).

El pecado (estar en tinieblas) es incompatible con la comunión con Dios-Luz (1,6); es caminar en la mentira (1,6); es filiación diabólica (3,3-10). El pecado consiste en no amar al hermano (2,3-11), en preferir el amor del mundo al amor del Padre (2,12-17).

Hay que reconocerse pecador, confesar el pecado y confiar en Cristo, abogado y víctima de expiación (1,7.9; 2,1-2). Hay que purificarse como él es puro (3,3), orar por los pecadores (5,14-17), huir especialmente del pecado para la muerte (la apostasía; 5,14-21) y guardarse de los ídolos (5,21).

• *El pecado es ruptura de la Comunión*

La amenaza de la ruptura se percibe mediante la serie de oposiciones que determinan un nivel de estructura diairética (véase apartado 4.3.B):

- Ruptura de comunión con Dios: pecado que es tinieblas (contrapuesto a la luz; 1,6-10); mentira (contrapuesto a verdad); odio (contrapuesto a amor; 2,7-11).

- Ruptura de comunión con Jesucristo: anticristos (niegan a Cristo; 4,2). No creer en Cristo o no confesarlo como Hijo de Dios es la ruptura fundamental (2,18-28).
- Ruptura de comunión con el Espíritu de verdad: dejarse engañar por el espíritu del error (4,1-6).
- Ruptura de pertenencia a la comunidad joánica: «Salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros. Si hubiesen sido de los nuestros, habrían permanecido con nosotros» (2,19).
- Ruptura de la comunión con los hermanos: no amar al hermano es un odio homicida (3,12-15).

En el fondo de la ruptura actúa el Maligno, bajo el que está el mundo con sus tres concupiscencias (2,16). Los anticristos participan del espíritu de mentira del Maligno. Los que se han separado de la comunidad no han permanecido en Cristo (2,19) y tendrán que avergonzarse lejos del Señor en el día de su venida (2,28). Es la condenación.

La victoria sobre el mundo o, en otras palabras, la relación entre el creyente y el mundo incluye los siguientes aspectos:

- No amar al mundo (de las concupiscencias; 2,15-17). Notemos la fórmula de alternativa: o idolatría del mundo o amor al Padre. El mundo pasa y engaña. El que hace la voluntad de Dios permanece para siempre (2,17).
- El mundo está bajo el poder del Maligno (5,19).
- La exhortación final «Hijos míos, guardaos de los ídolos» (5,21) es una última recomendación a no caer en la idolatría en sus variadas formas.
- Los falsos profetas son del mundo (4,1-6).

No es necesario indicar que, para el autor, mundanismo es distinto de mundanidad. Dios ama al mundo. Recordemos que Cristo es víctima de expiación por nuestros pecados; y no sólo por los nuestros, sino por los del mundo entero (2,2).

b) La fe en el Hijo de Dios. Cristo, referencia suprema.

La fe en Cristo, Hijo de Dios, es el primer elemento fundamental de la esencia del cristianismo. «Éste es su mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y nos amemos mutuamente tal como nos lo mandó» (3,23).

Ya hemos hablado de la cristología de la Carta. Aquí recordaremos solamente el dinamismo del "creer" en el Hijo de Dios. Creer en el Nombre de su Hijo significa creer en su cualidad de Hijo de Dios (1,3; 4,14.15), en su fuerza salvadora (4,14), en su función de Abogado (2,1-2), en el valor redentor de su sangre (1,7); en su encarnación (1,2; 4,2), en su muerte de cruz (5,6), en su cualidad de fuente de vida eterna (5,11-13), en su divinidad (5,21).

Creer en Cristo Mesías (2,18-28), Hijo de Dios, es permanecer en él, vivir como él vivió (2,6), permanecer en el Padre y en el Hijo (2,18-28; 4,15). Esa fe es la victoria sobre el mundo (5,1-2).

Permanecer en la recta fe (confesar al Padre y al Hijo) aparece en los tres ciclos como criterio de comunión (2,18-28; 4,1-6; 5,1-5); al contrario, la negación de la recta fe es indicio de la presencia del Anticristo (ibídem).

En síntesis: creer es confesar que Jesús es el Cristo (5,1), el Hijo de Dios (5,5). En cambio, el Anticristo es el que niega que Jesús es el Cristo, el que niega al Padre y al Hijo (2,18-28). «El que niega que Jesús ha venido en carne no es de Dios» (4,2). Por ello, el cristiano tiene que estar atento para no dejarse seducir por el espíritu del error (4,1-6).

c) La respuesta del amor a Dios y de confianza en Él.

El creyente (hijo de Dios) debe responder con amor y confianza a la revelación del amor de Dios manifestado en el envío del Hijo y en el don del Espíritu Santo. Ello implica vivir en la fuente de la fe y del amor (4,7 – 5,12), es decir, conocer a Dios como Amor (4,7-8) y creer en el amor (4,16); preferir el amor de Dios al amor del mundo (2,12-17); cumplir la voluntad del Padre: obediencia (2,17), amor al Padre (2,5; 3,17).

Unida estrechamente al amor de Dios está la confianza en Él. La revelación del Dios-Amor y la comunión con Él implica también confiar en el perdón por la sangre de Cristo (1,7) y porque Dios es justo y fiel (1,9); confiar en Cristo, que es nuestro Abogado (2,1) y víctima de expiación por nuestros pecados y los del mundo entero (2,2; 4,10). Esta proclamación es la síntesis de todas las parábolas de los sinópticos sobre la misericordia (cf. Lc 15) y de los hechos de perdón de Cristo (Lc 7,36-50). Jesús defendió la misericordia del Padre e invitó a todos a reconocerla.

El pecado tiene solución en Cristo. La confianza en Dios implica la confianza en el Día del juicio (2,28), vivir con el corazón tranquilo y pedir con la confianza de ser escuchados (3,19-22; 5,15). La oración confiada se funda en el amor de Dios. Se trata de la confianza en Dios, que está por encima de nuestra conciencia (3,20). Dios es sólo amor, todo amor. De la fe y el amor brota la confianza en Dios. Mayor es el que está en nosotros que el que está en el mundo (4,4). El amor del Padre excluye el temor (4,17-18). Cf. Rm 5,28-29 (Himno del Desafío).

d) El amor mutuo (amor al hermano). La comunión entre los creyentes.

A la revelación de Dios como amor ha de corresponder nuestra fe en el amor (4,7-16) y su práctica (2,3-11; 3,10c-18; 4,20-21). Creer en el amor es la postura coherente y la tarea necesaria (exigencia de respuesta).

La comunión con Dios y con los hermanos es la meta de la Carta (1,3). El amor es el lenguaje de la comunión (4,7-8). El amor entre los creyentes es fruto del amor de Dios (5,1-3).

La comunión es obra de la sangre de Cristo (1,7). Es una comunión de fe y amor (3,23-24). La comunión origina la fraternidad (recurrencia del término "hermano"; 2,9-11; 3,10; etc.). La comunión es la esencia de la Iglesia: el Nosotros apostólico y eclesial (1,1-4).

El amor entre los creyentes es el segundo elemento expresado en la primera síntesis de la esencia del cristianismo: creer en el nombre de su Hijo Jesucristo y amarse mutuamente (3,23). La fórmula es "amarse unos a otros" (*agapán alleloûs*).

En la segunda síntesis de cristianismo encontramos ya solamente el amor. La fórmula es "El que ame a Dios que ame también a su hermano" (4,21).

• *La presencia del amor al hermano en los tres ciclos de la Carta*

- En la segunda sección del primer ciclo, amar a Dios y al hermano es cumplir los mandamientos, especialmente el mandamiento nuevo (2,3-11). En ello consiste el conocer a Dios (2,3). Hay que vivir como él vivió (2,6). Amar es estar en la luz; odiar es estar en las tinieblas (2,7-11).

- En la segunda sección del segundo ciclo aparece también el amor al hermano. En realidad, todo el segundo ciclo está dominado por la exigencia de responder al don de la filiación divina viviendo como hijo de Dios y como hermano (2,29 – 4,6), pero de una manera especial aparece esto en 3,11-24. La comunión genera fraternidad (3,10-18). La consecuencia de ser hijo de Dios es amar al hermano (3,11-15). Por eso, el creyente, que es hijo de Dios, debe estar dispuesto a dar la vida por los hermanos (3,16) y a compartir los bienes (3,17-18). Al final de esta sección está el Sumario de 3,23.
- En todo el tercer ciclo (4,7 – 5,12), los verbos "creer" y "amar" se compenetran: amar al hermano es corresponder al amor de Dios (4,11; observemos que el verbo "permanecer" se aplica tanto a la fe como al amor). Amar a Dios y al hermano están indisolublemente unidos (segunda síntesis de esencia del cristianismo; 4,21).

e) El testimonio.

Junto a la fe y al amor, 1 Jn destaca la importancia del testimonio, que tiene una dimensión trinitaria. He aquí algunos lugares:

- El testimonio mayor es el que Dios ha dado acerca de su Hijo (sección sobre la danza del testimonio). El testimonio consiste en que Dios nos ha dado vida eterna, que está en su Hijo (5,11).
- El Espíritu es el que da testimonio (5,6).
- Quien cree en el Hijo tiene el testimonio en sí mismo (5,10; cf. Cristo testigo en Ap 3,14 y Jn 18,37).

El testimonio tiene también una dimensión eclesial. Los apóstoles han visto y dan testimonio (1,2; 4,14).

• *Visión de conjunto: creer y amar, esencia del cristianismo (3,23-24; 4,21)*

A modo de conclusión, podemos resaltar tres aspectos que mutuamente se engloban, y que definen la respuesta del creyente a la revelación de Dios.

En **primer lugar** aparece *la mutua compenetración de creer y amar*. He aquí la implicación mutua de cada uno de estos términos:

- *Creer*: creer en el Amor (que Dios es amor; 4,16). De ahí la fuerza y la eficacia del creer. La fe hace hijos de Dios (3,1-2; cf. Jn 1,12), vence al mundo (5,1-6) y da la vida eterna (5,10-13; cf. 2,25).
- *Amar*: creer en el Amor es estar en comunión con Dios-Amor (4,7-16). La fuente del amor al hermano es el amor de Dios, que es inseparable del amor a los demás (4,21). La proclamación de Dios-Luz, Dios Padre y Dios-Amor implica el amor a los hermanos (2,9-11; 3,10b-18.23; 4,11). De ahí brota la fuerza y la eficacia del amor: «el que ama conoce a Dios» (4,7-8); «el que ama ha nacido de Dios» (4,7); «el que ha nacido de Dios no peca» (3,3-10).

En **segundo lugar** aparece que la *fe y amor son el principio de la comunión con Dios (fórmulas de unión recíproca)*.

El autor de la Carta atribuye sucesivamente a la fe y al amor el hecho de la comunión (con el verbo "permanecer" y el empleo de la formulación en reciprocidad). Así tenemos:

- *Fe*: «el que confiesa que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios» (4,15).
- *Amor*: «el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (4,16).

Observemos el paralelismo en la formulación. Es otra forma de expresar la esencia del cristianismo como fe y como amor (en correspondencia con 3,23).

En **tercer lugar**, como síntesis del comportamiento, aparece *vivir como él vivió (2,6). Caminar como él caminó: mandamiento nuevo*.

La expresión de 2,6 está en relación con el mandamiento nuevo y, de alguna manera, genera su mención en la Carta (2,6 introduce la sección 2,7-11). Ello implica vivir para el Padre (obediencia filial; 4,9-10) y para los hermanos (dio su vida; 3,16). Jesús es luz por el amor; caminar como él caminó es compartir su vida. Hemos de amar como él amó (cf. Jn 10,18; 13,1-3; 14,31). Ello es el equivalente joánico a servir como él sirvió (cf. Mt 20,28; Mc 10,45; Lc 22,24-27), perdonar como él perdonó (cf. Mt 18,23-35), estar con él y ser enviados a predicar (cf. Mc 3,14), curar como él curó (cf. Mc 6,13), evangelizar como él evangelizó (cf. Lc 4,43).

6. Empleo del antiguo testamento en la primera carta

La Carta no contiene citas explícitas del AT. Sin embargo, las referencias y alusiones son numerosas. Las tres grandes proclamaciones de fe (Dios es Luz, Dios es Padre justo, Dios es Amor) culminan de alguna manera la revelación de Dios en el AT, como mostraremos en cada uno de los casos. Asimismo, la referencia central a la Comunión y a la Nueva Alianza que implica la expresión "mandamiento nuevo" se comprenden como cumplimiento del AT. He aquí otras referencias a lo largo de la Carta:

- La Palabra «que existía desde el principio». La Carta, como el cuarto evangelio, comienza con la referencia al Verbo que existía desde el principio (1,1; Jn 1,1). Sin duda, hay una alusión a la Palabra creadora de Gn 1,1. La mediación targúmica parece probable.
- La mención del Espíritu (3,24; 4,13) incluye una referencia a las promesas del AT en Jeremías (31,31-34) y Ezequiel (36,24-28).
- La expresión "el Dios verdadero" (1 Jn 5,20) remite a Dt 6,11 y a muchos lugares del Segundo Isaías.
- Las proclamaciones de Dios como fiel y justo (cf. 1 Jn 1,9), es decir, rico en misericordia, nos recuerdan Ex 34,6.
- La exhortación a guardarse de los ídolos (1 Jn 5,21) es un lugar común de la enseñanza profética (Segundo Isaías) y del Pentateuco, especialmente en el Decálogo (Ex 20 y Dt 5).
- Las referencias al conocimiento de Dios y la guarda de los mandamientos (1 Jn 2,3-4; 5,1-4) remiten a la Alianza (cf. Jr 31,31-34). Luis Díez Merino destaca acertadamente cómo en 1 Jn están presentes varios elementos fundamentales de la profecía de la Nueva Alianza: el conocimiento de Dios (véase a ese propósito los estudios de Boismard) y la insistencia en la observancia de los mandamientos y la Ley escrita en el corazón.
- El mandamiento del amor a Dios y al prójimo (1 Jn 4,21) sintetiza la "Palabra". Véanse también los lugares de los sinópticos sobre el mandamiento principal (Mt 22,34-40 y paralelos). Para el AT, la relación entre el amor a Dios y cumplir los mandamientos aparece en Dt 5,10; 6,5-19; 7,9; 10,12-13; 11,1.13.22; 30,16.20. Para el amor al hermano, cf. Lv 19,18.

- La propiciación o expiación (*hilasmós*) por la sangre de Cristo (1 Jn 1,7; 2,2; 4,10) nos remite a los sacrificios del AT, especialmente al Día de la Expiación (Lv 16). Estos sacrificios han tenido cumplimiento y culminación en el sacrificio de Cristo en la cruz, y su continuidad en la intercesión de Cristo resucitado ante el Padre.
- La mención del diablo como asesino (1 Jn 3,8.12.15) podría contener una alusión al Tentador de Gn 3. La expresión «el diablo peca desde el principio» (1 Jn 3,8) es una referencia a este relato.
- El derás de Caín y Abel (Gn 4) llena toda la Carta. Véase nuestro artículo "El derás de Caín y Abel".
- El Anticristo (1 Jn 2,18) hace referencia al hombre de la impiedad de Dn 7-12. También la mención de los falsos profetas remite a Dt 18,9-12 y a Jr 28,9.
- La noción de "vida eterna" (1 Jn 1,2; 2,25; 3,15; 5,11.13.20) se encuentra ya en Dn 12. La mención del Día del juicio (1 Jn 4,17) remite a las expresiones del Día de YHWH (cf. Sofonías) y a las interpretaciones apocalípticas de este término. Lo mismo puede decirse de las menciones de la Parusía (1 Jn 2,28) o de las alusiones a ella (1 Jn 3,2).
- La idea del testimonio, y especialmente la de los tres que dan testimonio (1 Jn 5,7), se basa en la enseñanza sobre la necesidad de dos o tres testigos (Dt 17,6; 19,15; cf. Jn 8,17).

Este enraizamiento bíblico, algunas veces con la mediación targúmica y quizá en algunos casos qumránica, es importante para descartar la filiación gnóstica tanto de la Carta como del cuarto evangelio.

7. El texto de la carta, su canonicidad y recepción en la iglesia, y su empleo en la liturgia

Al tratar del autor de la Carta, hemos indicado el parentesco de ésta con el cuarto evangelio, con las otras dos cartas (Segunda y Tercera) y, aunque de modo distinto, con el Apocalipsis. A propósito del autor, hablamos también de la fecha de composición.

Ahora nos interesa ver brevemente la importante cuestión del texto griego de la Carta y de su canonicidad, así como la presencia de este escrito en las citas más antiguas, y finalmente su recepción tras su reconocimiento como escrito canónico e inspirado.

El texto de 1 Jn está bien atestiguado (véanse los estudios de H.J. Klauck). Se encuentra en los principales manuscritos del NT (Sinaítico, Alejandrino, Vaticano y Efrem rescriptus, este último con ciertas lagunas). Para nuestro propósito, es suficiente esta constatación. La versión latina de Rufino (discípulo de san Jerónimo) sigue de cerca el texto alejandrino.

La Primera Carta, de que ahora tratamos, se encuentra entre los escritos admitidos sin discusión en el Canon. Aunque con alguna menor firmeza, se puede decir lo mismo de la Segunda y la Tercera. El Concilio de Cartago (397) atribuye la redacción de las tres cartas a Juan el Apóstol. En cuanto a la razón fundamental por la que 1 Jn fue recibida en la Iglesia, debemos indicar su encuadramiento en la tradición joánica.

Pasemos ahora al tema de la recepción de la Carta. Comenzamos mencionando los posibles contactos con la Primera Carta de Clemente: «El que posee el amor de Cristo que cumpla sus mandamientos» (49,1; cf. 1 Jn 5,3); la frase «perfectos en el amor» (49,5; 50,3; cf. 1 Jn 2,5). Algunas expresiones antidocetas muestran contactos con las cartas de Ignacio de Antioquía, y otros con la Didajé. Brown aduce, además de los textos anteriores, algunos lugares en que la Carta de Bernabé (5,9-11; 12,10) coincide con 1 Jn (4,2; cf. 2 Jn 7) en la expresión «venido en carne». Pone de relieve asimismo la mención del término “Abogado” (*parakletos*) en la II Corintios de Clemente (6,9) y 1 Jn 2,1. Brown menciona también dos lugares del Pastor de Hermas, aunque en este caso los contactos son más débiles. En cuanto a Justino, es notable la referencia al valor purificador de la sangre de Cristo (1 Apol. 32,7 y 1 Jn 1,7). También es notable la mención, en la Carta a Diogneto (10,2-3), del amor de Dios al hombre, amor que le mueve a enviar a su Hijo (1 Jn 4,9-10). Brown destaca con toda razón un testimonio de la Carta de Policarpo a los Filipenses, del que hablaremos en seguida.

Este acopio de argumentos por parte de Brown se ve empañado cuando interpreta por qué se les dio a las Cartas el título de “Cartas

de Juan". La razón que da para ello, y que afecta también a los títulos "Evangelio de Juan" y "Apocalipsis de Juan", es la siguiente: estos títulos se debieron a unas conjeturas inteligentes, pero no necesariamente correctas. Este juicio, aparte de contener casi una contradicción en los términos, implica que los que pusieron esos títulos no estaban informados de la procedencia de los escritos. Por ello, creemos que es conveniente recordar que la atribución de estos escritos a la Escuela de Juan es anterior al hecho de poner esos títulos al comienzo de cada escrito. Concretamente para el Apocalipsis, que consideramos del ámbito de la Escuela de Juan, poseemos el espléndido testimonio de San Justino en su *Diálogo con Trifón*, donde dice lo siguiente: «Además hubo entre nosotros un varón por nombre Juan, uno de los apóstoles de Cristo, el cual, en revelación que le fue hecha, profetizó que los que hubieren creído en nuestro Cristo pasarán mil años en Jerusalén; y que después de esto vendría la resurrección universal y, para decirlo brevemente, la eterna resurrección y juicio de todos unánimemente» (81,4).

Este texto aporta una referencia explícita a Juan el Apóstol como uno de los Doce. Es un testimonio precioso de que el Discípulo Amado, el mentor y garante de la Escuela joánica, es Juan el Apóstol. Sea quien sea el autor material del Apocalipsis, la obra ha sido puesta bajo el patrocinio de Juan, uno de los Doce. Este procedimiento, propio de la apocalíptica, es una razón más que confirma que el Juan al que se atribuyen las visiones del Apocalipsis es el apóstol Juan, no un profeta del Asia Menor. En consecuencia, la atribución a san Juan que contienen los títulos de estos escritos no son caprichosos, sino el marchamo de una tradición tan firme como la que encontramos en Justino. Ya hemos indicado en el Proemio que la atribución de una obra a un determinado autor (sobre todo en la apocalíptica) admite muchos grados de posible participación del autor, pero la referencia a ese autor (como p.e. en las Cartas de Pedro) apunta a una determinada figura de autoridad apostólica, no a una personalidad anónima.

En relación con la Primera Carta, tanto Brown como Morgen conceden gran importancia al testimonio de Policarpo, obispo de Esmirna (muerto en el 156), cuyo testimonio puede datarse con anterioridad al 140. Policarpo (Carta a los Filipenses 7,1) emplea la siguiente frase: «Todo el que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne es

un Anticristo» (cf. 1 Jn 4,2; 2 Jn 7). Un poco más adelante (7,2) dice: «Abandonando las falsas doctrinas, volvamos a la Palabra que nos ha sido transmitida desde el principio» (cf. 1 Jn 1,1; 2,7). La importancia que se reconoce a estos textos implica que se les confiere autoridad apostólica. Recordemos que esas frases de 1 Jn aparecen junto a frases tomadas de los evangelios, de san Pablo y de la Primera Carta de Pedro.

Más explícita (se emplea incluso el título "Carta de Juan") resulta una referencia a un texto de Papías, que se encuentra en Eusebio (*Historia Eclesiástica* III, 39,17), donde se indica que Papías se habría servido de los testimonios tomados de la Primera de Juan para redactar su *Exégesis de los discursos del Señor*. Téngase presente que Papías escribe entre los años 110 y 140, y que, en consecuencia, considera la Primera Carta como portadora de un testimonio apostólico. Aunque la expresión "Carta de Juan" fuera de Eusebio, no cabe duda de que el historiador quiere reflejar la opinión tradicional sobre el origen de esa Carta.

El Canon de Muratori y las referencias de Ireneo muestran la recepción de la Carta a finales del siglo II. Desde entonces, la cita de esta Carta es corriente en la Iglesia (Tertuliano, Clemente de Alejandría, etc.). El título "Carta apostólica" o "Carta a los Partos" es diversamente explicada por los autores (cf. Brown).

La influencia de la Carta en la teología (cristología y soteriología) y en la espiritualidad de la Iglesia ha sido decisiva. Así lo muestran, entre los Padres de la Iglesia, los tratados de san Agustín; y, en la espiritualidad española, las Lecciones de san Juan de Ávila. El Concilio Vaticano II abre la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación con una cita del prólogo de la Primera Carta. El empleo de ésta en la liturgia, especialmente en Navidad y Pascua, dos misterios centrales del cristianismo, pone de relieve el carácter de proclamación y de síntesis de la esencia del cristianismo que caracterizan este escrito joánico.

COMENTARIO

Prólogo. El anuncio gozoso del Verbo de vida, fuente de Comunión (1,1-4)

1 **[1] Lo que existía desde el principio,**
lo que hemos oído,
lo que hemos visto con nuestros ojos,
lo que contemplamos y tocaron nuestras manos
acerca del Verbo de vida.
[2] Pues la vida se manifestó,
y nosotros la hemos visto y damos testimonio,
y os anunciamos la vida eterna
que estaba con el Padre y que se nos manifestó.
[3] Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos,
para que también vosotros estéis en comunión con nosotros,
y nosotros estamos en comunión con el Padre
y con su Hijo Jesucristo.
[4] Os escribo esto para que nuestro gozo sea completo.

Este vigoroso prólogo consta de cuatro versos en dos periodos. El primero abarca los tres primeros versos, y el segundo, el verso cuarto.

El primer periodo es la presentación de la Carta como anuncio gozoso del Verbo de vida. En primer lugar se indica el tema: los que hemos sido testigos oculares os anunciamos lo que hemos visto acerca del Verbo o Palabra de vida (1,1). Se trata del gran anuncio de la

fe: Jesucristo. Él es la vida que se ha manifestado y que es fuente de la comunión divina y cristiana. En 1,1 advertimos una serie de expresiones que son el complemente directo del verbo “anunciamos”, que se encuentra en el v. 3. Esta forma de empezar por el complemento confiere al prólogo un vigor extraordinario.

Sigue un inciso sobre el hecho de la manifestación de la vida (1,2). Se trata de un paréntesis para explicar la expresión “Verbo (o Palabra) de vida”, con la que termina el v. 1. Pero es un paréntesis nuclear, puesto que es la proclamación de la manifestación de la vida y el anuncio de la Vida eterna, con lo que, de alguna manera, se anticipa ya aquí el verbo principal («Os anunciamos»), que está en 1,3. De la Potterie ha puesto de relieve el tono de admiración y conmoción íntima que proviene de la experiencia de los testigos oculares. Es la conjunción de la realidad visible («tocaron», «se nos manifestó») y la realidad invisible («Verbo de vida», «la vida eterna que estaba con el Padre»).

Tras el paréntesis, se vuelve al tema de la finalidad del anuncio: la comunión (1,3). Este verso contiene la oración principal. Comienza reasumiendo el contenido del v. 1 como objeto del anuncio («lo que hemos visto y oído»). Además del verbo principal (“anunciamos”) tiene una oración final y otra coordinada en que se explica el término “comunión”.

El escrito, que se abre con una afirmación que es apertura al “principio” y que recuerda espontáneamente Gn 1,1 y Jn 1,1, termina con una nueva expresión de la finalidad concomitante del anuncio y del escrito: la plenitud del gozo (1,4).

1,1a. Lo que existía desde el principio. La Carta comienza con un neutro (“lo que”) que después de hará concreto: el Logos. Ese neutro es el complemento directo de un verbo que aparece en el v. 3: “anunciamos” (*apangéllomen*). Es, pues, el objeto del anuncio. El neutro es el género de las grandes experiencias religiosas: lo inexpresable (Rodríguez Molero).

¿Cómo entender la frase «lo que existía desde el principio» (*ap' archês*)? Se ofrecen a nuestra consideración dos posibilidades:

- *Comienzo absoluto* desde la eternidad, como en Jn 1,1. La razón fundamental es que «lo que existía desde el principio» se

especifica en el mismo verso como «el Verbo [Logos] de vida», y existe un paralelismo perfecto con Jn 1,1. Más aún, en 1,2 se dice que "la Vida" se ha manifestado, se ha hecho visible, es decir, se ha encarnado, en paralelismo también con Jn 1,14. Por otra parte, tenemos aquí el mismo verbo: «lo que contemplamos» (*etheasámetha*) que en Jn 1,14: «hemos contemplado (*etheasámetha*) su gloria». Por nuestra parte, creemos que lo mejor es entender la expresión «lo que existía desde el principio» como una afirmación de la preexistencia del Logos. Por otra parte, la fórmula es semejante a la que el Targum Palestino utiliza en Gn 1,1 para expresar la acción del Verbo Creador («desde el principio»). Éste, pues, sería el sentido aquí y en 2,13-14.

- *Comienzo de la predicación*, más concretamente comienzo de la predicación de Jesucristo o sobre Jesucristo, o el momento en que cada creyente se encuentra con el Evangelio. La expresión «desde el principio» indicaría el momento en que los actuales creyentes escucharon hablar de Jesucristo (en el kerigma o en la catequesis). La razón a favor de esta segunda opinión (De la Potterie) es que dicha expresión (*ap' archês*) significa, en otros lugares de la Carta, el momento de la predicación sobre Cristo o el bautismo (cf. 2,7).

Observemos que estas dos opiniones no se autoexcluyen. Conociendo el uso joánico de términos y expresiones de doble alcance, no debe excluirse la posibilidad de que «lo que existía desde el principio» aluda tanto al Verbo eterno como al comienzo de la predicación. Esta segunda significación sería un "segundo sentido" (*tartey misma'*).

1,1b. Lo que hemos oído y visto. Tenemos aquí una sucesión y acumulación de verbos de carácter experimental, en perfecto o en aoristo, para expresar el acontecimiento fundamental, es decir, la encarnación y el ministerio de Jesús en su vida mortal, así como también su resurrección. Los apóstoles han "oído", han "visto", han "contemplado" (es decir, han visto a más profundidad) y han "tocado" al Verbo de vida (¿alusión al episodio de Tomás en Jn 20,24-29?).

El conjunto de estos verbos significa el hecho histórico de la manifestación de la vida de Jesucristo. Más aún, se advierte que, para Juan, "ver", "contemplar" y "tocar" es un primer paso hacia la fe, o incluso el acto mismo de la fe. Con ello se significa la realidad de la encarnación y la dimensión histórica del acontecimiento de la revelación de Jesucristo.

1,1c. El verbo de vida. La frase clave en la secuencia del v. 1 es «acerca del Verbo [la Palabra] de vida» (*peri toû logoû tês zôês*). El autor tiene presente, sin duda, la persona de Jesucristo como Palabra preexistente y encarnada. A la vez, como hemos dicho, puede contenerse una referencia (segundo sentido) al Evangelio de Jesucristo preparado en el AT, cumplido en el NT y transmitido a la Iglesia.

El tema del anuncio es el Verbo de la vida, es decir, la Palabra que es Dios (cf. 5,20) y se ha encarnado, como se dirá a continuación (1,2) y como se dice en el cuarto evangelio (1,1-18). En seguida explicaremos el término "Verbo", pero podemos ya decir: el anuncio es acerca de Jesucristo, que es el Verbo de vida. El genitivo "de vida" puede entenderse aquí como genitivo epexegético: «[el Verbo] que es la vida».

La expresión "Verbo de vida" se entiende aquí, a nuestro parecer, como el Verbo eterno de Dios fuente de vida (cf. Jn 1,1-5). El prólogo de la Carta contendría una alusión sintética al actual prólogo del cuarto evangelio. Para los autores que consideran la Primera Carta como anterior al evangelio, estaríamos ante un primer ensayo de lo que será el prólogo del evangelio. En cualquier caso, la relación con Jn 1,1-5 parece clara. En primer lugar, por la referencia a la eternidad del Logos («lo que existía desde el principio»), que, como hemos dicho más arriba, no se refiere principalmente al comienzo de la predicación apostólica, sino al Verbo eterno, es decir, a la Palabra eterna que es luz y vida. En segundo lugar, la expresión "Verbo de vida" se explica en seguida en 1,2 con la frase «la vida eterna que estaba junto al Padre y que se nos manifestó (*ephanerothê*)», con evidente referencia a la encarnación. La insistencia en la afirmación tanto de la preexistencia como de la encarnación aparece en la reiteración «hemos visto y damos testimonio, y os anunciamos». Así pues, es evidente la referencia a Jn 1,1 («En el principio existía el Verbo») y 1,14 («El Verbo se hizo carne»).

Veamos con más detenimiento la profundidad que se encierra en la expresión “Verbo [o Palabra] de vida”. Trataremos los dos términos en sendos apartados.

A) *Verbo (Logos)*.

El término griego *Logos* (hebreo *dabar*; arameo *memrá*; latín *verbum* o *sermo*) significa “razón”, “palabra” o “verbo”.

- En el AT tiene los siguientes empleos: palabra creadora (Sal 32,6), es decir, fuente de vida; palabra reveladora (Gn 15,1); palabra salvadora (Sal 107,20); palabra profética (Jr 23,29); Sabiduría (Si 1,5); mandamiento; Decálogo (*debarim*), revelación y ley (Ex 20). De esta manera, el término “Verbo” (*Logos* o *rema*) resume la revelación bíblica: la Palabra creadora fuente de la Vida y la noción de Dios que se revela por su Palabra (Dios revelador); a la vez contiene la idea de diálogo: comunicación, expresión personal.
- En el NT, *Logos* significa: predicación evangélica (parábola del Sembrador: Lc 8,11; Mc 4; también Rm 10,8; St 1,23; Hb 4,1-13; 1 P 1,23-25); personificación del juicio de Dios (Ap 19,13); Verbo eterno y encarnado: Palabra creadora, reveladora y salvadora que se ha hecho hombre (Jn 1,1-14). Véase también Hb 1,1-4. (Otros lugares pueden verse en la nota correspondiente de la Nueva Biblia de Jerusalén y en nuestra obra *Dios Palabra*.)

Si nos preguntamos por qué la revelación fundamental de Dios ha sido como Dios-Palabra, podemos apuntar a la cualidad de diálogo de toda manifestación de Dios. En la creación, Dios saca de la nada incluso al “tú” dialogante. Además, la Palabra es manifestación de un Dios personal: el habla es la expresión de lo personal. La Palabra es el único medio de expresar quién es Dios y lo que Dios quiere comunicarnos. En conjunto, pues, podemos hablar de una revelación progresiva de Dios como Palabra, revelación que culmina en la encarnación.

En 1 Jn 1,1 Verbo o Palabra (de vida) es una *definición* o *denominación* de Jesucristo. Este sentido, a la luz de Jn 1,1-18, deja entrever un empleo ya dentro de la Escuela de Juan. Supone que ésta ha considerado la expresión “Verbo de vida” como la mejor definición de

Jesucristo, como la que mejor expresa la persona de Jesucristo. En efecto, según hemos visto, el conjunto de 1 Jn 1,1-4 está relacionado con el prólogo del evangelio (Jn 1,1-18), bien sea como síntesis bien como una primera frase.

Al definir así a Jesucristo, se le concibe como la suprema expresión del Padre y supremo acercamiento a nosotros, es decir, una manifestación y comunicación del Padre en su Palabra como fuente de Vida.

Antes de continuar, conviene responder a esta pregunta: ¿Cómo llegó la Escuela de Juan a esta maravillosa y expresiva definición de Cristo? Podemos indicar los siguientes pasos:

a) Palabra creadora

La obra de Cristo es una nueva creación, la creación de una nueva vida; más aún, de la Vida eterna. Y Dios, que creó con su Palabra, ha recreado con su Palabra (Jn 1,3). Palabra y Sabiduría son la fuente de la Vida en la creación. Cf. el Targum a Gn 1 y los comentarios de Filón a Gn 1: la Palabra de Dios fuente de luz y de Vida.

La originalidad del prólogo de 1 Jn proviene de la nueva dimensión de este primer elemento (Palabra creadora) en la Escuela de Juan. Esa Palabra con la que se creó el mundo es *personal*, *preexistente al mundo*, Hijo de Dios, y esa Palabra se ha encarnado y es Jesucristo.

b) Palabra reveladora

Al llamar Logos a Jesucristo, la Escuela de Juan, además de considerarlo Palabra creadora, lo ha definido como Palabra reveladora. Partiendo del uso de "Palabra" en los profetas, llegó a ver en él la suprema comunicación de Dios. La venida de Cristo es la *venida de la Palabra*. Cuando Dios se comunicaba a un profeta, se dice en la Escritura: «Vino la palabra de Dios a…» (cf. Jr 1,4; 2,1; 7,1; 35,1; Ez 1,2; 7,1; 12,1; etc.). La Escuela de Juan ha visto en Jesucristo, es decir, en la encarnación del Verbo, la venida histórica definitiva de la Palabra de Dios, como fuente y culminación de todas las palabras (cf. también Hb 1,1-4).

A nuestro parecer, también ha influido en esta denominación la manera como se leía el Pentateuco en la Sinagoga. En el Targum, siempre que en la Biblia hebrea se leía que Dios se hacía presente, se

sustituía la mención de Dios por la denominación "Verbo (o Palabra) de Dios" (*memrá de YY*). Más arriba hemos indicado también la posible influencia de la exégesis de Filón sobre el Verbo Creador y Revelador.

De esta manera, el Logos de Jn 1,1-18 y de 1 Jn 1,1-4 es la Palabra que culmina la revelación del AT. Así, pues, la Escuela de Juan ha comprendido a Jesucristo como *revelación de la gracia y de la verdad* (Jn 1,16ss), cumplimiento y, a la vez, contraposición a la Ley (*cumplimiento por superación*).

c) Palabra con resonancia helénica (el Logos griego)

También ha podido influir en el empleo de "Verbo de vida" la resonancia que el término *Logos* tenía entre los filósofos griegos, desde Heráclito hasta Platón y los estoicos (cf. Kittel).

B) *Vida (Verbo o Palabra de vida): Jesucristo – Vida*.

En la expresión "Verbo (o Palabra) de vida" encontramos concentrada toda la concepción de la Escuela de Juan sobre Jesucristo Vida.

a) En el cuarto evangelio, Jesús, en cuanto Logos, es la palabra creadora (1,3) y fuente de Vida y de Luz (1,5); el Logos comunica la filiación divina a los creyentes (1,12). Ha habitado entre nosotros hecho carne. Él es el Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad (1,14). Él es la irradiación de la gracia y la verdad (1,16). Él es el dador del agua viva que salta hasta la vida eterna (4,10.14; cf. 7,37-39). En cuanto encarnado, Jesús afirma que el Padre le ha dado tener vida en sí mismo (5,26). El Hijo tiene el poder de vivificar (5,21-27). En este poder está incluida la resurrección, el poder de devolver la vida (5,28-29; cf. 6,39.40.44.54; 11,25).

Jesús es el "Pan de Vida" (6,35). Y la naturaleza de ese Pan de Vida se aclara en 6,52: es «su carne por la vida del mundo». Jesús es el Hijo, la Palabra del Padre, la expresión viviente del Padre, que es el Viviente (6,57). El término "vivir", referido a Jesucristo, apunta aquí a su origen divino y también a su actividad vivificante y a su poder salvador. Al que viene a Jesús se le promete que tendrá la luz de la Vida (8,12; 9,5; cf. 12,46). Jesús ha venido a este mundo «para que tengan vida» (cf. 10,1-18.27-30). Jesús es Camino, Verdad y Vida (14,6).

Cristo es vida porque es el enviado del Padre, y en conocerlo está la vida eterna (17,3: sumario de cristianismo). Jesús resucitado es fuente del Espíritu vivificante (20,21-23; cf. 6,63; 7,38-39).

b) En la Primera Carta, el término “Vida” referido a Jesucristo apunta a su carácter divino: él es la única Vida, la auténtica Vida (5,11.20). Cristo es Vida porque con él ha tenido lugar la aparición de la vida (1,2; cf. Jn 1,14), es decir, con su *encarnación*. Cristo es Vida porque, encarnado, es fuente de vida (por la fe) y fuente de la *comunión* (1,7; cf. Jn 17,2).

c) En el Apocalipsis, Cristo es el *viviente* (cf. 1,18), el principio de la creación de Dios (3,14) y el Dios con nosotros (21,3).

“Verbo (o Palabra) de Vida” significa, por consiguiente, un encuentro personal con la Vida. Ese encuentro es la fe.

1,2. La manifestación de la vida. Como hemos indicado, este verso es aparentemente un paréntesis, pero de hecho no podría suprimirse sin perder sentido todo el conjunto. En todo caso, desde el punto de vista del contenido, es un paréntesis nuclear (como ocurre con Jn 17,3). En realidad, en esta frase se anticipa de alguna manera lo esencial que quiere comunicar el autor. El verbo principal de todo el párrafo de los versos 1-3, es decir, el verbo “anunciamos”, se anticipa ya en este paréntesis. Es un momento de pausa, una parada de contemplación y de síntesis, y a la vez de exposición del contenido y fuente del anuncio (la Vida eterna). (Véase nuestro trabajo “La Vida Eterna en la Primera Carta de San Juan”).

La finalidad de este verso es señalar a Jesucristo como una persona histórica, como una persona presente entre nosotros. Desde el punto de vista literario, es como una aclaración de la expresión “Verbo de vida” que le precede. El término “vida” termina el verso anterior y da comienzo a éste (concatenación).

Se podría sintetizar así: lo que ha ocurrido (lo que hemos visto, oído y tocado) es la *manifestación de la Vida*. El que es la Vida eterna, esa Vida eterna que estaba con al Padre, se nos ha manifestado (cf. «habitó entre nosotros» de Jn 1,14).

Este pensamiento lo ha expresado el autor por medio de un quiasmo (a.b.b’.a’):

a. la vida se manifestó
b. y nosotros la hemos visto y damos testimonio
b'. y os anunciamos
a'. la vida eterna que estaba con el Padre y que se nos manifestó

La primera frase («la vida se manifestó» [a]) encuentra una explicación remitiendo a su origen junto al Padre y al hecho de su manifestación (a'). Por su parte, la frase "ver y dar testimonio" (b) está también aclarada y completada por el verbo "anunciar" (b'). En otras palabras, el hecho de la manifestación de la vida (a) se comprende y se explica como la aparición *entre nosotros* de la Vida eterna que estaba con el Padre y se nos manifestó (a'). Por su parte, la visión y testimonio consiguiente (b) se convierte en anuncio (b').

1,2a. La vida se manifestó. Esta afirmación es una forma de hablar acerca de Jesucristo, y contiene una referencia inequívoca a Jn 1,14. Por ello, puede considerarse como un resumen o una anticipación (cf. NBJ a 1,14). Dicha expresión equivale a «el Verbo se hizo carne». La frase apunta al hecho de la manifestación histórica, visible y sensible. Se trata de la encarnación del Verbo.

El término "se manifestó" (*ephanerôthê*) apunta también a su presencia entre nosotros, a su amor hasta el extremo y a su vida de resucitado, su cualidad de "Señor" (cf. 4 Esd 6,28: «se manifestará la Verdad»).

1,2b. Hemos visto y damos testimonio. La expresión "ver y dar testimonio" es típica del cuarto evangelio y de la Carta, y se trata de una expresión unitaria. Entre "visión" y "testimonio" existe, para la Escuela de Juan, un lazo estrechísimo (cf. Jn 3,11.32; 19,35; 1 Jn 4,14).

El plural "nosotros" es un plural de comunidad de testigos o de apóstoles. No se trata de un plural genérico (los predicadores cristianos), sino de testigos oculares. Esto aparece en la relación estrecha existente entre los verbos "ver" (*orân*) y "dar testimonio" (*martyreîn*).

La expresión «hemos visto» se refiere a un ver en profundidad el signo (cf. Jn 20,31; 1 Jn 5,13) y la fe consiguiente («hemos creído»). De ahí que el encuentro con Cristo sea un encuentro con la Vida, y ese encuentro es la fe (Jn 19,35). El evangelista ve a Jesús traspasado y da testimonio de la obra redentora cumplida en Jesús para que los

lectores “crean”. El Discípulo Amado, ante el signo de los lienzos en el sepulcro vacío, «vio y creyó» (Jn 20,8). Los apóstoles “vieron” a Jesús durante su vida mortal y en las apariciones, y “dan testimonio” de que en él está la Vida (Jn 1,5). Y dan testimonio porque han estado con él desde el principio (Jn 15,27).

La expresión “dar testimonio” se aplica a Cristo y a los apóstoles:

- *Aplicada a Cristo*, significa que él es el testigo del Padre, que ha visto al Padre, y su testimonio consiste en comunicarnos lo que ha visto junto al Padre (Jn 3,11).
- *Aplicada a Juan Bautista*, presenta a éste como testigo de Cristo: «Yo vi y doy testimonio de que es el Hijo de Dios» (Jn 1,34). Juan ve la bajada del Espíritu y da testimonio de la mesianidad de Jesús.
- *Aplicada a los apóstoles* o discípulos, los presenta como testigos oculares de la vida, muerte (Jn 19,35) y resurrección de Cristo (1 Jn 1,1; 4,14; cf. Ap 1,1-2). Para los apóstoles, “visión” y “testimonio” se disocian en la noción de *signo y fe*. El testimonio es la confesión de fe (penetración por la fe) de la realidad cristológica que se encuentra en la visión (signos).

El autor de la Carta nos presenta a la Comunidad de testigos que anuncian la Vida eterna que estaba con al Padre y se nos ha manifestado (1 Jn 1,2). De ahí la importancia de la fe en el cuarto evangelio; cf. 17,3: «Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo». La vida eterna es el encuentro con Cristo. La misma importancia tienen fe y testimonio en la Primera Carta.

1,2c. El anuncio de la vida eterna. La frase final del v. 2 reitera y explica lo anunciado en 1,1 y en la primera parte de 1,2 acerca del Verbo o Palabra de vida y de la manifestación de la vida. Se trata de la Vida eterna que estaba con el Padre y se nos ha manifestado. Veamos los tres segmentos de la frase: Vida eterna; que estaba con el Padre; se nos ha manifestado.

- Por primera vez en la Carta aparece la expresión *Vida eterna*, que va a jugar un papel central (Morgen). Aquí se nos habla de su preexis-

tencia junto al Padre. Ello indica que el autor ve la Vida eterna personalizada en el Hijo. I. de la Potterie opina que la traducción exacta de «estaba con el Padre» sería «estaba vuelto hacia el Padre». De esa manera se pone de relieve la comunión activa y la comunicación entre el Logos y el Padre. Así parece incluso más clara la referencia a la filiación. Al final de la Carta se dice: «Él es el Dios verdadero y la Vida eterna» (5,20). Como veremos, la promesa de la Vida eterna es la recompensa que se ofrece al que permanece fiel a Jesucristo (2,25), mientras que del que odia a su hermano (del homicida) se afirma que no tiene la Vida eterna permanente de él (3,15). La Vida eterna es el gran don que Dios ha hecho a los creyentes, y esa Vida está en su Hijo (5,11). Los creyentes deben caer en la cuenta de que poseen la Vida eterna (5,13).

Naturalmente, el autor de la Carta bebe del gran anuncio de la Vida eterna que hay en el cuarto evangelio. Acabamos de citar algunos lugares al tratar de la palabra "Vida". Recordemos aquí solamente que la elevación en alto del Hijo del Hombre y su envío al mundo es para dar Vida eterna al creyente (Jn 3,15-16); el don de Dios es el agua viva que salta hasta la vida eterna (Jn 4,10-14); el que cree tiene Vida eterna (Jn 6,47); el Buen Pastor da la Vida eterna a sus ovejas (Jn 10,27-29); la Vida eterna consiste en conocer al único Dios verdadero y a su enviado Jesucristo (Jn 17,3).

- *La preexistencia del Verbo de Vida*. La preexistencia del Verbo junto al Padre es una enseñanza clara del cuarto evangelio. «El Verbo estaba junto a Dios» (1,1); «Yo soy» (8,24.28); «antes de que Abrahán existiera, yo soy» (8,58); Cristo posee su gloria desde antes de la creación del mundo (cf. 17,5.24). Ya hemos indicado que, en la Primera Carta, esta preexistencia se encuentra en las expresiones «lo que era desde el principio» (1,1) y «conocéis al que es desde el principio» (2,13-14). Por lo demás, al afirmar la divinidad de Cristo (5,20), se afirma simultáneamente su preexistencia junto al Padre. En esta afirmación o confesión de fe, Juan no está solo en el NT. La afirmación de la preexistencia aparece también en Flp 2,6-11; Col 1,15-17; Hb 1,1-4 y otros lugares. La misma preexistencia está implicada en la expresión "he venido" y en la noción del Hijo "enviado" en la tradición sinóptica (parábola de los viñadores homicidas: Mt 21,33-46;

Mc 12,1-12; Lc 20,9-19) y en los evangelios de la Infancia de Lucas (Hijo de Dios: 1,34-35) y de Mateo (Emmanuel: 1,23).

- *Encarnación*. La expresión "se manifestó" referida a la Vida eterna que estaba con el Padre equivale a decir "se encarnó", o también "ha venido en carne" (cf. 4,2). En este sentido, nuestro lugar de 1 Jn 1,1-2 es estrictamente paralelo del prólogo de Juan: «el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios» (1,1) y «el Verbo se hizo carne» (1,14).

Así, pues, el objeto del anuncio es el Verbo (Palabra) de Vida que se encarnó (Verbo Encarnado). En consecuencia, se habla del Verbo que está en comunión eterna con el Padre, en cuanto preexistente, y que se ha encarnado.

- Es oportuno destacar la *dimensión comunitaria del anuncio*. La expresión «os anunciamos la Vida eterna», que anticipa la de 1,3, indica el contenido de la Carta como un anuncio de la Vida. El plural "nosotros-vosotros" es un plural comunitario o un plural mayestático. Nótese que hablan los testigos (cf. los diversos verbos en 1,1) y se dirigen a una comunidad ("vosotros").

De la construcción en quiasmo que hemos visto más arriba se deduce que el verbo "anunciamos" es otra forma de expresar la fórmula «hemos visto y damos testimonio».

1,3. **Finalidad del anuncio**. Tras mencionar a los testigos del anuncio del Verbo de Vida ("nosotros") y a sus destinatarios ("vosotros"), así como el contenido del anuncio, el autor expresa ahora la finalidad de éste y su grandeza.

La estructura del verso es sencilla. En primer lugar, se reasumen los dos versos anteriores (1,3a); seguidamente se expresa la finalidad del anuncio: la comunión (1,3b); y finalmente se concreta la comunión remontándola a su fuente: la comunión con el Padre y con el Hijo. La forma plural en que el autor prosigue su comunicación toma forma de anuncio.

1,3a. **Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos**. Esta frase es una especie de recapitulación de los vv. 1-2. En 1,1 se decía «hemos oído» y «hemos visto». En el v. 2 leemos «se manifestó». Además, las expresiones «hemos visto y damos testimonio» y «anunciamos la Vida eterna» de 1,2 se reiteran con la repetición del verbo "anunciamos", que así se convierte en el verbo principal de todo lo precedente. Este verbo

denota la proclamación del evangelio, y quizá también lleva consigo una referencia bautismal (por su conexión con "Vida eterna" en 1,2).

1,3b. La comunión. El autor expone mediante una oración final la comunión eclesial como finalidad inmediata del anuncio. El término "comunión" está ausente del cuarto evangelio, aunque su contenido se expresa en términos equivalentes, como "ser uno" (17,11.21-22), "permanecer" (15,1-17); "amar" (13,34-35). Es difícil saber por qué este término no se emplea en el evangelio. Tal vez no se habían producido todavía las circunstancias que se dieron en la Comunidad en el momento de escribirse la Carta. Es posible también que el mencionado término fuese empleado por algunos de los adversarios que tiene presente el autor de la Carta. En tal caso, el término respondería a una corriente de pensamiento que podemos llamar pregnosticismo. El término "comunión" (*koinonía*) fue utilizado por el gnosticismo (quizá en la formulación larga "Comunión en la Luz"). El empleo gnóstico desvirtuaba el sentido que *koinonía* tenía en Pablo y en Hechos (véase la Introducción).

El autor de 1 Jn emplea el término para concretar el sentido cristiano de su contenido, precisando su alcance y refutando el significado que tenía entre los gnósticos. De esa manera, convertía el término "comunión" en vehículo de la idea fundamental del cristianismo. Los gnósticos negaban la mesianidad y encarnación de Jesús; para ellos, la comunión con Dios se consigue mediante el conocimiento espiritual. En cambio, en el cristianismo, la comunión con Dios se lleva a cabo por la encarnación (4,2) y la redención (1,7), y con la mediación de la Iglesia (1,1-3) a través de los testigos oculares (De la Potterie).

El contenido de "comunión" en la Primera Carta puede describirse con los siguientes referentes: el don de la vida (encarnación) se ha hecho en forma de comunión: Dios en Cristo y nosotros con Cristo. La comunión incluye la filiación divina del cristiano y además la relación fraternal de los creyentes (comunidad de fe y amor).

La comunión, como se aprecia a lo largo de la Carta, comprende las siguientes realidades: estar en la luz (1,5-7); vivir como Él vivió (2,6); amor a los hermanos (2,7-11; 3,11-23); ser ungidos por el Santo (2,20.27); permanecer en el Hijo y en el Padre (2,24.27); confesar al Padre y al Hijo (2,23); ser nacido de Dios (2,29 – 3,9); vivir como hijo

de Dios (3,1-2); amar al Padre y a los hermanos (4,7-21); estar en el Hijo (5,20). (Otros lugares en la NBJ, nota a 1,3.)

El autor de la Primera Carta acepta plenamente un término del que abusaba el gnosticismo, pero que tenía una tradición cristiana que él quiere renovar. De esta manera, llevó a su culminación la importancia del término “comunión”, como fruto y expresión del cristianismo. En efecto, como hemos indicado en la Introducción (4.3.A.a), el término en cuestión había sido empleado en Hch 2,42 como sinónimo de “fracción del pan”, en el contexto de la unidad de la Iglesia. Este mismo sentido se aprecia en 1 Co 10,16 (eucaristía). Además, el término tenía una larga historia como “comunión con los pobres” (cf. 2 Co 9,13). También en este sentido se encuentra en Hb 13,16. En la tradición eclesiástica, “comunión” se entiende también como “participación en la luz y huida de las tinieblas” (2 Co 6,14), comunión en la luz del evangelio (Flp 1,5), participación del mismo Espíritu (2 Co 13,13; Flp 2,1) y de la vida misma de Cristo (Flp 3,10).

En resumen, “comunión” en la tradición eclesiástica se entendía como fe en Jesucristo, amor fraterno manifestado en obras, especialmente para con los pobres, participando así de la vida de Jesucristo y en sus padecimientos, y viviendo así en la luz.

La audacia del autor consistió en poner de relieve que Dios nos ha ofrecido algo más que la amistad; nos ha ofrecido la comunión, es decir: se ha unido a nosotros, nos ha hecho uno con Jesucristo y nos ha hecho uno entre nosotros.

1,3c. Raíces de la comunión. La comunión entre el grupo apostólico y los creyentes (destinatarios de la Carta) no es una comunión meramente humana. Sus raíces se hunden en la comunión trinitaria.

Comienza 1,3c con la partícula “y”, que en este caso reviste un acento especial: la naturaleza de la comunión. En efecto, la conjunción griega *kai* (“y”), seguida de la partícula *dè* tiene un significado preciso que podríamos traducir “¡atención!”, y por consiguiente pretende de alguna manera corregir la posible mala inteligencia de la frase anterior o, lo que es lo mismo, centrar el tema. La traducción podría ser: «Para que también vosotros estéis en comunión con nosotros, y ¡atención!, nuestra comunión [la comunión de la que hablamos] es con el Padre y con su Hijo Jesucristo». Así lo ha entendido la

Neovulgata. En cambio, la Vulgata lo entendió como una oración coordinada con la oración final anterior, en el sentido «y que nuestra comunión sea con el Padre y con su Hijo Jesucristo».

La expresión «comunión sea con el Padre» remite al origen de todo: el Padre. El resto de la Carta nos habla de la comunión con Dios-Luz y con Dios-Amor. El Padre es el referente principal de la Carta: quien tiene al Padre tiene al Hijo (cf. 2,23). El Padre es el Dios-Amor que ha enviado a su Hijo Jesucristo (4,8-10): el Padre nos da su Espíritu (3,14; 4,13). El Padre nos hace hijos suyos (3,1-2).

La expresión «y con su Hijo Jesucristo» es ya una confesión de fe en la filiación divina de Jesús. Se trata de una comunión en la fe, aceptando a Jesús como Hijo de Dios. El pensamiento se desarrollará a lo largo de la Carta. Se trata, pues, de una afirmación cristológica. Lo que le interesaba destacar al autor era que Jesús es el Hijo de Dios (cf. 3,23; 5,1-13), pues eso era precisamente lo que negaban sus adversarios. Por ello, no era necesario aquí mencionar al Espíritu Santo. Recordemos que se encuentra un caso parecido en el prólogo de san Hilario a su tratado sobre la Trinidad. El santo se concentró en el Padre y en el Hijo, porque la cuestión principal que se proponía tratar era la confesión de la divinidad de Jesucristo. Más adelante hablará también del Espíritu Santo como don. De todos modos, el pensamiento trinitario en la Carta está expresado en otros lugares (véase la Introducción).

1,4. El gozo completo. A la finalidad de la comunión cristiana y divina añade el autor una circunstancia que lleva consigo el anuncio del Verbo de vida: el gozo. El anuncio de que el Verbo de vida se ha manifestado (él que es la Vida eterna y se ha encarnado) es la buena noticia, el evangelio, el anuncio gozoso.

La frase «nuestro [o: vuestro] gozo sea completo» es típica de Juan (Jn 15,11; 16,24; 2 Jn 12). Significa el gozo del encuentro, el gozo de la comunión, la alegría de la vida divina. En la comunión está el gozo del creyente, que es gozo perfecto.

¿Quién es aquí el que se alegra? El plural “nuestro gozo” indica, a la vez, el gozo del apóstol y el gozo de la comunidad creyente. Estamos, pues, ante el gozo de la Iglesia apostólica en la difusión de la Buena Noticia. La variante “vuestro gozo” sería una invitación a participar en la alegría de la comunión divina y cristiana.

I. Vivir en la luz: primera exposición del don y de la tarea de nuestra comunión con dios (1,5 – 2,28)

Algunos autores hablan de que, en este primer ciclo de la Carta, el "vivir en la Luz" es considerado criterio de nuestra comunión con Dios. Pero nos parece que no se trata sólo de criterios, sino de proclamaciones del don y, a la vez, de indicaciones de las consecuencias y exigencias que ese don tiene en la vida del creyente.

• *Estructura de conjunto*

Podemos distinguir aquí el principio y las consecuencias. Este primer ciclo está dominado por una idea: la Luz (Dios es luz). Esa luz está también presente en los términos "Verdad" y "Unción interna".

Vienen a continuación las consecuencias o exigencias de la comunión con Dios-Luz. Hay cuatro secciones bien delimitadas. (Recordemos lo que hemos expuesto con más amplitud al tratar, en la Introducción, de la estructura de la Carta.)

- *Primera sección*: caminar en la luz implica "no pecar" (1,6 – 2,2).
- *Segunda sección*: caminar en la luz implica "guardar los mandamientos, especialmente la caridad" (2,3-11).
- *Tercera sección*: caminar en la luz implica preferir el amor del Padre al amor del mundo (2,12-17).
- *Cuarta sección*: caminar en la luz implica permanecer en la recta fe y guardarse de los anticristos (2,18-28).

Según el análisis de I. de la Potterie, en la primera sección de este primer ciclo encontramos siete veces los términos "pecado" y "pecar". No vuelven a aparecer hasta 2,29 – 3,10. De ello deducimos que en 2,28 ha terminado el primer ciclo, y que en 2,29 entramos ya en el segundo. Lo mismo ocurrirá con el contenido de las secciones segunda, tercera y cuarta.

Todo ello nos indica que en 1,5 – 2,28 estamos en un primer ciclo, que después se va a repetir bajo otra perspectiva.

El principio: Dios es luz (1,5)

5 Y éste es el mensaje que hemos oído de Él
y que os anunciamos:
Dios es luz
y en él no hay tiniebla alguna.

Es conveniente tener presente la razón que el autor ha podido tener para comenzar por la luz y las tinieblas. Sin duda lo ha hecho así porque ésa era la tradición de los dos caminos: vida y muerte, luz y tinieblas (cf. Didajé 4,14; 5,1; Bern 19,12; 20,2) Es la versión joánica de los *dos caminos*. Así parece en la secuencia de 1 Jn 1-2.

En el prólogo se venía a decir: os anunciamos el Verbo de vida, es decir, la Vida eterna que estaba con el Padre y se nos ha manifestado. Ese anuncio tiene una finalidad: «para que también vosotros estéis en comunión con nosotros» (1,3). Ahora se especifica que hay dos caminos: uno para la vida, otro para la muerte. El camino de la luz, que conduce a la vida, es el de la fe y el amor. (Recuérdese el rito de la iniciación bautismal.) El camino de la luz consiste en renunciar al pecado y en cumplir los mandamientos, especialmente el mandamiento nuevo. En eso radica la luz y el conocimiento de Dios. Por su parte, el camino de las tinieblas es encerrarse en el propio pecado, permanecer engañados, fuera de la luz y fuera de la verdad, es decir, odiar al hermano. Pero pasemos al comentario.

La sección comienza (1,5) con una fórmula mostrativa que introduce un principio. La fórmula es paralela a la que encontraremos más tarde en 3,11. De ahí que algunos autores, como Brown, consideren estos dos lugares (1,5 y 3,11) como indicios de una división bipartita de la Carta. De ello hemos hablado en la Introducción.

Lo importante aquí es el empleo del sustantivo "mensaje" y del verbo "anunciamos". El mensaje (*angelía*) se refiere sin duda a la enseñanza de Cristo, a juzgar por la oración de relativo «que hemos oído de Él».

Por su parte, la proposición fundamental ("Dios es luz") aparece como complemento del verbo "anunciamos", y así, de alguna manera, se une a 1,2-3 como primer desarrollo de los mismos. Existe, pues, una conexión entre la luz y la manifestación de la vida, que equivaldría a decir "Cristo ha venido como Luz".

La proposición “Dios es luz” es una formulación axiomática en forma de principio, y aparece como presupuesto de 1,6-7 y de toda la sección 1,6 – 2,28. Estamos, pues, ante un principio del que se van a derivar consecuencias.

Podemos preguntarnos si la expresión “Dios es luz” es una definición de Dios. En la mente del autor las expresiones “Dios es luz” (1,5) y “Dios es amor” (4,8.16) son, más que definiciones de Dios, dos grandes principios en los que basa toda la vida moral de los creyentes. Son dos grandes criterios, dos faros de referencia, dos puntos de orientación. Las dos grandes expresiones “Dios es luz” y “Dios es amor” se complementan mutuamente. Es la gran aportación de la exégesis al descubrir la estructura circular de la Carta. Así, en ambos principios, expuestos en ciclos sucesivos en forma de espiral, se completa y profundiza el mismo pensamiento.

“Dios es luz” es una proclamación que, teniendo en cuenta el riquísimo simbolismo de la luz en la Biblia y en general en las culturas de toda la humanidad, podría glosarse de la siguiente manera: Dios es claridad, Dios es gloria, Dios es verdad, Dios es el Bien, Dios es comunicación, Dios es resplandor, Dios es amor, Dios es vida, Dios es santidad.

• *Origen de la expresión “Dios es luz” (enraizamiento bíblico)*

Entre los comparatistas de las religiones, algunos autores creen que la expresión “Dios es luz” proviene del gnosticismo, en concreto de la corriente hermética. Con respecto a esta opinión debemos decir que, sin duda, con la elección del término “luz”, Juan quiere responder de alguna manera a la mentalidad pregnóstica de su medio ambiente. Sin embargo, la expresión que venimos comentando hunde sus raíces en el AT, y sobre todo en el NT y en la catequesis bautismal. Además hay una diferencia fundamental entre Juan y el gnosticismo. En éste el término “luz” significa “iluminación por el conocimiento”. En Juan, como en el conjunto del cristianismo, “luz” es exigencia de vida, camino de la vida, amor.

En efecto, en el NT la obra de Dios es interpretada como luz. El bautismo cristiano y la fe cristiana son concebidos como una gran iluminación, comparable a la creación de la luz en el Génesis. El cris-

tianismo es considerado por Pablo «herencia del pueblo santo en la luz» y liberación de las tinieblas para entrar en el reino del Hijo de su amor (cf. Col 1,12-13). La vida nueva es "luz" (Ef 5,8-9; 5,13-15). La misma idea de vida cristiana como luz está desarrollada en Hb 6,4; 10,16.26.32 (cf. también Mt 5,14).

Para definir a Dios como luz, el autor de la Carta tenía, como fuente más cercana, al cuarto evangelio, donde Cristo, el Verbo de Dios encarnado, es presentado como luz: «en él estaba la Vida y la Vida era la luz de los hombres» (1,4-5); «él era la luz verdadera» (1,9); «la luz ha venido al mundo» (3,19-21); «yo soy la luz del mundo» (8,12); «mientras estoy en el mundo, yo soy la luz del mundo» (9,4b). Al final de la primera parte del evangelio, inmediatamente antes de la conclusión, Jesús hace la siguiente invitación: «Todavía, por un poco de tiempo, está la luz entre vosotros. Caminad mientras tenéis la luz, para que no os sorprendan las tinieblas; el que camina en tinieblas no sabe adónde va. Mientras tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz» (12,35-36). Observemos la frase que añade el evangelista: «Dicho esto, se marchó Jesús y se ocultó de ellos». Dentro de la conclusión de esta primera parte se nos dice: «Yo, la luz, he venido al mundo para que todo el que crea en mí no siga en tinieblas» (12,46). La afortunada frase del Símbolo Niceno "Luz de luz" expresará en profundidad el alcance de la expresión "Dios es luz" (1 Jn 1,5) y de la autoproclamación "Yo soy la luz del mundo" (Jn 8,12).

El principio "Dios es luz" se refuerza con la frase complementaria «y en él no hay tiniebla alguna». De esa manera se anticipan ya las consecuencias o exigencias que en seguida se van a examinar. Puesto que Dios es luz –dice el autor–, no puede convivir con las tinieblas, con la mentira y con el odio. Antes bien, Dios-Luz es exigencia de caminar en la luz, en la verdad y en el amor. Dios es luz que ilumina nuestra conducta.

Las mismas consecuencias se derivarán del principio "Dios es amor", como veremos más adelante. Puesto que Dios es amor, no puede convivir con el odio al hermano, con el amor del mundo que esclaviza, con el egoísmo (amor propio hecho ídolo), con los ídolos. Al contrario, es exigencia de comunión, de entrega práctica, de don a los demás.

• *Consecuencias, implicaciones y exigencias que se derivan del principio "Dios es Luz".*

Una vez asentado el principio "Dios es Luz", el autor pasa a explicar las consecuencias derivadas de este principio. Estas consecuencias dirigen el comportamiento del creyente y, de alguna manera, determinan su existencia. El don de la comunión debe traducirse en la tarea de una vida en comunión con Dios y con los hermanos. En este primer ciclo, como hemos visto más arriba, el autor enumera la limpieza del pecado, el amor fraterno, la victoria del amor al Padre sobre el amor al mundo y la recta fe, que debe guardar al creyente de los anticristos.

De la primera sección (1,6 – 2,2) del primer ciclo se deduce la *primera consecuencia* de la proclamación "Dios es Luz": reconocimiento de nuestro pecado y confianza en Cristo abogado. La sección comprende dos apartados bien delimitados: una serie expositiva (1,6-10: contraposición de posturas antitéticas) y una parte parenética: Cristo es víctima de expiación por nuestros pecados (2,1-2). Veremos a continuación ambas partes.

Caminar en la luz es reconocerse pecador y confiar en el perdón de Dios (1,6-10).

6 **Si decimos que estamos en comunión con él**
y caminamos en tinieblas,
mentimos y no obramos la verdad.
7 **Pero si caminamos en la luz,**
como él mismo está en la luz,
estamos en comunión unos con otros,
y la sangre de su Hijo Jesús
nos purifica de todo pecado.
8 **Si decimos: «No tenemos pecado»,**
nos engañamos, y la verdad no está en nosotros.
9 **Si reconocemos nuestros pecados,**
fiel y justo es Él para perdonarnos los pecados
y purificarnos de toda injusticia.
10 **Si decimos: «No hemos pecado»,**
le hacemos mentiroso
y su palabra no está en nosotros.

Este primer desarrollo, tal como se ha dicho, se lleva a cabo mediante la contraposición de posturas antitéticas acerca de la necesidad de caminar en la luz, romper con las tinieblas, reconocerse pecador y dejarse limpiar por la sangre de Cristo, confiando en el amor misericordioso del Dios fiel y justo (Dios-Amor).

• *Estructura de conjunto*

La estructura profunda revela el predominio de los elementos dispuestos unas veces en paralelismo antitético y otras en paralelismo complementario.

- Comunión con la luz, incompatible con una vida en tinieblas (1,6a.6b).
- Comunión con la luz: exigencia y don de la limpieza del pecado (1,7).
- No reconocerse pecador es vivir en la mentira (1,8.10). En cambio, reconocerse pecador es abrirse al perdón del Dios misericordioso (1,9).

La fórmula lapidaria subyacente a 1,6 equivaldría a las fórmulas de los vv. 8.10. Todas las proposiciones se insertan mediante palabras-eslabón y por contraposición. De esa manera surgen las antítesis.

1,6. La comunión con Dios, incompatible con vivir en las tinieblas. Una vez formulado el principio "Dios es Luz" (1,5), el autor comienza a sacar las consecuencias derivadas de estas verdades. En primer lugar propone la rotunda sentencia de 1,6.

La postura que condena el autor consiste en intentar unir dos extremos irreconciliables con el principio "Dios es Luz". Según él, es imposible pretender estar en comunión con Dios y caminar en tinieblas (semitismo "caminar" por "vivir"; metáfora "tinieblas" por "pecado"). El autor recurre probablemente a una serie de antítesis o sentencias preexistentes en la Escuela de Juan.

No se trata solamente de una postura hipócrita (como dice O'Neill), es decir, hacer lo contrario de lo que se dice, sino de una actitud gnóstica que más adelante se calificará de diabólica, y que consiste en no reconocer que la comunión con Dios implica una vida moral.

El juicio con que se condena esta postura es contundente: mentimos y no obramos conforme a la Verdad (1,6b). Este juicio negativo está formulado mediante dos expresiones sinonímicas, pero ambas significativas.

El verbo “mentir” significa aquí: nos cerramos y luchamos diabólicamente contra la verdad cristiana. Según diremos más adelante, en el comentario a 1,10, no reconocer el pecado es el motivo del juicio condenatorio.

La expresión «no obramos la verdad» refuerza el significado de «mentimos». En Juan (cf. Jn 3,21), “no obrar la verdad” es no obrar en conformidad con la luz de la revelación, que es Cristo, la Palabra de Dios encarnada, el Hijo que da la libertad (Jn 8,31-36). No obrar la verdad es obrar en contradicción con la revelación de Dios-Luz, que es Dios-Amor.

Veremos en seguida que esta postura es calificada en esta misma carta con las palabras: «la verdad no está en nosotros» (1,8) y «su palabra no está en nosotros» (1,10). Ello indica que obrar la verdad es obrar en conformidad con la palabra de Dios que está en nosotros. Más adelante (2,20.27) se le llamará “Unción” (interna), en relación con la fidelidad al Espíritu de verdad que nos lleva a la comprensión de las palabras de Jesús. Por consiguiente, no obrar la verdad es no reconocer el don salvador, es decir, negar la situación de pecado a la que Cristo trae la salvación. Pero especialmente, en nuestro caso, significa no llevar a la vida la consecuencia del don, es decir, pretender estar en comunión y caminar en tinieblas.

Sin duda, nuestro texto pone de relieve la contraposición entre luz y tinieblas (o entre verdad y mentira). Pero, a nuestro parecer, el dualismo verdad-mentira no es de la misma naturaleza que el de origen iranio, puesto que en Qumrán encontramos un dualismo que puede explicar el joánico. Puede consultarse al respecto toda la sección de la Regla de la Comunidad (1QS III,13-26) donde se contraponen verdad y falsedad (con la metáfora de la luz y las tinieblas) y asimismo Príncipe de la luz y Ángel de las tinieblas. Para 1 Jn, obrar la verdad es obrar conforme a la revelación de Dios en Cristo. Por ello mismo, en Juan este término “verdad” no tiene significado existencialista, sino que está siempre en función de la revelación, ya sea de la concepción monoteísta judía (cf. Targum) ya sea sobre todo de la con-

cepción monoteísta cristiana de dimensión trinitaria (Cristo Verdad y Espíritu de la Verdad).

1,7. Luz, comunión y sangre de Cristo. En síntesis, descubrimos en este verso: una *postura verdadera* (el que camina en la luz…), un *juicio* (...se abre a la auténtica comunión fraterna…) y una *invitación* (… y la sangre de Cristo lo purifica [redención]).

- La oración condicional «si caminamos en la luz» expresa la postura auténtica: caminar en la luz es caminar en la verdad (cf. Jn 8,31ss), caminar según las exigencias de la fe. Por paralelismo con 1,9, "caminar en la luz" es reconocerse pecador (cf. Jn 8,31ss) y confiar en el perdón de Dios.

Más adelante, en esta misma carta, encontraremos varias alusiones a un derás sobre Caín y Abel, que puede denominarse homilía cristiana sobre Gn 4. El Targum Palestino ofrece una espléndida paráfrasis sobre el poder de perdonar que hay en Dios y sobre la profesión de fe por parte de Abel y la negación del juicio por parte de Caín. El tema lo hemos desarrollado en nuestro artículo "Derás de Caín y Abel".

- La expresión «como él mismo está en la luz» se refiere a que Dios está en la luz. Pero, por todo el contexto de la Carta y especialmente por 2,3-11, hay que decir que dicha expresión debe ser referida asimismo a Jesucristo (cf. también Jn 8,12). ¿Se refiere al ámbito celeste o tiene más bien un acento moral? En correspondencia con lo dicho anteriormente, debe entenderse de la vida divina en perfecta caridad. En conjunto se apunta al amor de Dios, Sol de amor que difunde sus rayos sobre nosotros. La caridad (el amor) es como el efecto y el fruto de la verdad revelada (De la Potterie): Dios es luz y Jesucristo es luz. Ello implica que Dios es amor y que Jesucristo es la encarnación del Amor. En efecto, la Verdad equivale a Dios revelado. Dios se ha revelado como Amor en el envío de su Hijo (cf. Jn 3,16-17; 1 Jn 4,9-10).

- La frase «estamos en comunión unos con otros» expresa la consecuencia de la postura auténtica (caminar en la luz). Lógicamente se esperaría «estamos en comunión con él», es decir, con Dios o con Jesucristo. ¿Por qué entonces se dice «unos con otros»? ¿Cómo explicar este cambio? El autor parece querer indicar que, si estamos en

comunión con Dios-Luz, esa luz irradia nuestra vida, que se convierte en comunión fraterna. Por otra parte, esto no está dicho sin cierto énfasis, pues se trataba de quitar la ambigüedad que podía tener la frase "comunión con Dios". El autor, según parece, ha querido decir: si vivimos en la luz, esa luz ha de ser verificada en la comunión fraterna. Si comulgamos (participamos) en esa luz que es amor, se realiza la comunión entre nosotros.

La caridad se desprenderá necesariamente de una vida en la luz, porque la luz cristiana es el esplendor de la caridad, la revelación del amor de Dios (De la Potterie): la comunión de unos con otros equivale a la caridad fraterna. Con otras palabras Juan viene a decir: si caminamos en la luz, en la verdad, entonces viviremos en caridad entre nosotros.

La conexión entre *fe* (verdad) y *caridad* es fundamental en Juan; cf. en especial la fórmula «en verdad y amor» (*en aletheia kaì agápe*) de 2 Jn 3. Nunca se encuentra el orden contrario. La caridad fraterna está en conexión con la luz, porque ésta es la revelación de Dios-Amor.

- La frase «y la sangre de su Hijo Jesús nos purifica de todo pecado» es la culminación de esta designación de la postura auténtica. La frase aparece unida a la anterior mediante la conjunción copulativa "y" (*kaì*) y, por consiguiente, es principal como ella. Su sentido es claro. Si caminamos en la luz, la sangre de su Hijo nos purifica. De otra manera podría entenderse también: si caminamos en la luz es porque la sangre de Cristo nos purifica de todo pecado.

La frase está formulada sin rigor métrico, posible indicio de un especial interés por parte del autor. De hecho, como veremos, contiene una proclamación fundamental: la sangre del Hijo nos purifica del pecado. No estamos, pues, de acuerdo con quienes consideran esta frase como secundaria o fruto de una redacción eclesial posterior. Su presencia en el corazón de una serie de formulaciones antitéticas indica que el autor la considera tan relevante que no le importa romper el ritmo de las antítesis que viene incorporando, tomándolas de la tradición joánica de las palabras de Jesús (véase nuestro artículo "Origen de las formulaciones rítmicas y antitéticas de la Primera Carta de San Juan"). La frase expresa a la vez una idea de invitación y una proclamación como la de 1,9 («fiel y justo es él» –Dios–

). Ambas se complementan y tienen su origen en la catequesis neotestamentaria sobre el valor redentor de la sangre de Cristo y los sacramentos del Bautismo y la Eucaristía. La disección de textos que realiza Bultmann en el cuarto evangelio no es aceptable, y su aplicación a la Primera Carta resulta insostenible, pues falsea totalmente el pensamiento del autor de la Carta.

De la Potterie cita una serie de textos con la mención de la sangre de Cristo y de la iluminación bautismal en los que se asocian luz y redención por la sangre de Cristo. Estos textos provienen de las catequesis bautismales: 1 P 1,2 («rociados con su sangre»); 1,19 («con una sangre preciosa, como de cordero inmaculado»); Ef 1,7 («tenemos la redención por medio de su sangre»); Col 1,14 (redención "por su sangre" –Vulgata–). Podemos comparar estos textos con 1 Jn 1,7 y Jn 19,34. La misma idea, con la mención explícita o implícita de la sangre, se encuentra también en otros lugares: 1 Jn 2,2; 4,10; 5,6; Ap 1,9; 5,9 (cf. 12,11).

Ciertamente, Juan pone de relieve el aspecto de la revelación tanto en la Primera Carta (2,3-4.20.27) como especialmente en el evangelio (1,1-18; 8,31-36; 14,1-11; 17,17-19), pero nuestra frase de 1 Jn 1,7 y otros muchos lugares del evangelio (cf. 19,34) indican que no es menor el énfasis en la afirmación del valor redentor de la sangre de Cristo. Recordemos asimismo el énfasis que la sección eucarística del discurso del Pan de Vida (Jn 6,51-58) pone en el valor redentor (empleo de *hyper*) de la carne y de la sangre. Por consiguiente, hay que armonizar las dos series de textos, los que hablan del valor expiatorio de la muerte de Cristo y los que hablan de la revelación de la verdad o, lo que es lo mismo, de la liberación por la verdad. En Juan, sacramento y fe (verdad) no se excluyen entre sí, sino que se complementan y se integran mutuamente. De ahí que, para nosotros, la proclamación de 1,7 que estamos comentando sea una frase fundamental. Por ello, como hemos dicho, el autor no se preocupa de romper el ritmo de la secuencia de frases antitéticas. Se trata de la *proclamación cristiana* de la eficacia salvadora de la muerte y resurrección del Señor.

La proclamación de 1,7 puede estar también en relación con el derás de Caín y Abel (en el Targum Palestino). ¿Hay ya aquí una alusión a la sangre de Abel? Recordemos que la carta a los Hebreos

habla de que los cristianos se han acercado a «Jesús, mediador de una nueva alianza, y a la aspersión purificadora de una sangre que habla más fuerte que la de Abel» (Hb 12,24). La sangre del Hijo de Dios tiene poder para purificar todo pecado. El derás sobre Caín y Abel trabaja sobre la pregunta de Dios a Caín: «¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro? ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar» (Gn 4,6-7). El Targum comenta que «hay poder delante de Dios poder para remitir y perdonar». La expresión targúmica nos recuerda asimismo a la de 1 Jn 1,9: «fiel y justo es él para perdonar los pecados y purificarnos de toda injusticia».

La idea fundamental es la siguiente: nuestra comunión es fruto de la sangre de Cristo. Aquí está concentrado todo el misterio de la redención. La sangre purifica y une; es fuente de comunión. Nuestra purificación del pecado es fruto de la sangre de Cristo; la sangre purifica para la comunión. El autor expresa así una idea que domina toda la Carta: el Hijo es la fuente de comunión con el Padre y con los hermanos.

En síntesis, creemos que la frase que hemos comentado (1,7c) no sólo no es adición (suponiendo lo que hemos dicho más arriba sobre la composición de este fragmento), sino que es la frase principal. En efecto, la Carta va contra los herejes que negaban el valor redentor del sacrificio de Jesús. Recordemos que, para Menken (cf. Introducción), la mención de la sangre en 1 Jn 1,7 es uno de los puntos culminantes de la Carta.

Otra cosa es que, en relación con las antítesis, nuestra proposición tenga de hecho un lugar que parece romper la estructura rítmica. Ello indica que el autor ha hecho que las antítesis estén al servicio de la idea principal de la siguiente manera:

- Si caminamos en la luz (condicional),
- como él mismo está en la luz (presupuesto),
- estamos en comunión unos con otros (oración principal primera: entonces se realiza la comunión entre nosotros)
- y la sangre de su Hijo Jesús nos purifica de todo pecado (oración coordinada principal).

En esta última frase tendríamos la proclamación cumbre. La comunión se realiza gracias a la redención de Jesús (cf. Jn 8,36).

1,8. Postura engañosa. Se trata de la segunda formulación de la postura negativa. La conexión con lo precedente parece haber sido suscitada por el término “pecado”.

Es notable la correspondencia que se advierte si comparamos 1,6 («Si decimos que estamos en comunión con él y caminamos en tinieblas») con 1,8a («Si decimos: “No tenemos pecado”»). En consecuencia, la afirmación «no tenemos pecado» significa “caminar en tinieblas”. Por su parte, «mentimos» (1,6b) se corresponde con «nos engañamos» (1,8b). De esa manera, la idea que en ambos casos se expresa es la de una actitud de mentira o autoengaño. Finalmente, la frase «y no obramos la verdad» (1,6c) se corresponde con «y la verdad no está en nosotros» (1,8c). En ambos casos se explicita la consecuencia de la mentira o el engaño, indicando la falta de conformidad con la verdad (en el comportamiento y en el propio interior de la persona).

Tras esta visión de conjunto sobre la disposición de este verso y su comparación con 1,6, debemos pasar a la explicación del contenido de las diversas expresiones.

La afirmación «Si decimos: “No tenemos pecado”, nos engañamos» expresa la postura incorrecta y una primera sentencia del juicio valorativo. El contenido de tal postura es el primer estadio de la afirmación gnóstica; el segundo sería: «conocemos a Dios» (cf. 2,3-4). La expresión gnóstica completa sería: «No tenemos pecado porque conocemos a Dios».

El juicio condenatorio se expresa, en primer lugar, con la frase «nos engañamos». En 1,6 se indicaba la condenación de esta postura con el término «mentimos». Ahora se da un paso más. El que afirma que no tiene pecado no sólo aparenta algo que no se corresponde con la realidad, sino que él mismo vive en el error.

La segunda mitad de la frase («y la verdad no está en nosotros») contiene la segunda parte del juicio valorativo condenatorio, y significa: el que dice que no tiene pecado no se abre a la revelación del amor misericordioso de Dios. Ahora bien, la Verdad es la revelación de ese amor misericordioso para con el pecador.

Una fórmula parecida era la pronunciación de juicio en 1,6: «no obramos la verdad». Pero en 1,8 parece que se va más a la raíz. No se trata sólo de la falta de conformidad con la verdad en el obrar, sino de la ausencia misma de la verdad en la persona que mantiene esa postura de no reconocerse pecador.

1,9. Postura auténtica. El autor, en una secuencia en cierto modo genial, viene contraponiendo la condenación de las posturas negativas y la recomendación de las posturas auténticas. Tras la condenación en 1,8 de la postura de aquellos que dicen que no tienen pecado, expresa ahora (en correspondencia con 1,7) la auténtica postura cristiana ante el pecado: reconocerlo y confiar en Dios perdonador.

El verso consta de dos proposiciones. En la primera se describe la postura: reconocer el propio pecado, contraria a la anterior: «Si decimos: "No tenemos pecado"». La postura de caminar en la luz (cf. 1,6) se concreta aquí en el reconocimiento de los propios pecados. La segunda proposición (1,9b) es una invitación a confiar en la proclamación de la fidelidad y justicia divinas.

La explicación de esta estrofa está ya indicada en el comentario a los versos anteriores, puesto que se trata de estrofas sinónimas. No obstante, conviene dejarnos penetrar por las formulaciones.

La expresión «si reconocemos nuestros pecados» formula la postura correcta. La confesión de los pecados es una de las actitudes que la Biblia considera como expresión de la humildad del hombre ante Dios. David confiesa su pecado (2 S 12,13). El salmo 51 (Miserere) es la confesión de un pecador contrito y humillado. En nuestro texto, el reconocimiento de los pecados alude quizá a la práctica de la confesión pública (*homologeîn*) de los pecados, tal como aparece en relación con el bautismo de Juan (Mt 3,16). De la Potterie remite al rito de la iniciación en Qumrán (1QS 1,24): «Los que ingresan en la Alianza confesarán diciendo: "Hemos sido perversos, nos hemos rebelado, hemos pecado, nosotros y nuestros padres que nos precedieron"». También la *Didajé* (4,14) prescribe: «En la iglesia (comunidad reunida) confesarás tus pecados». La confesión de los pecados es la apertura al perdón de Dios. Eso es lo que indica la oración principal de esta estrofa (1,9b) que vemos a continuación.

La expresión «fiel y justo es Él para perdonarnos los pecados y purificarnos de toda injusticia» es, a la vez, invitación y proclamación, y se corresponde con 1,7c. La fórmula »fiel y justo es Él» (*pistos kai dikaios*) remite a la definición central del Dios del AT: lleno de amor y fidelidad *ḥesed weémet*; Ex 34,6) y a la proclamación cumbre del prólogo de Juan (1,14): «lleno de gracia y de verdad». En cierto modo, aquí ya tenemos insinuada la afirmación «Dios es amor» de 4,8.16. Estamos ante la proclamación fundamental de la Biblia. Dios es misericordioso («fiel y justo») para perdonar al que confiesa su pecado. La fidelidad como atributo divino (o de Jesucristo en cuanto Sumo Sacerdote), relacionada con el perdón de los pecados, aparece también en Hb 2,17. En el pasaje de Caín (Gn 4) y en su ampliación targúmica se habla del poder de Dios para perdonar cualquier crimen, por grave que sea.

Este verso (1,9) está también en antítesis con 1,8. A la condenación de la postura del que se jacta de estar sin pecado se contrapone la invitación de reconocerlo, con la promesa espléndida de ser perdonado. Encontrar el perdón es recibir el don por excelencia. Perdonar es conceder el don de la gracia, la amistad y la reconciliación.

Un lugar paralelo es Jn 8,31ss, que habría que glosar de la siguiente manera: la verdad es que somos esclavos, somos pecadores, necesitamos del perdón de Dios. Con esto entramos en el corazón mismo de las parábolas de la misericordia del Señor, que encontramos en los sinópticos, especialmente en Lucas 15 (cf. Juan Pablo II *Dives in misericordia* y Benedicto XVI *Deus caritas est*).

Por ello, mantenemos con Nauck que hay que admitir aquí la presencia de fórmulas catequéticas bautismales. Cuanto hemos dicho sobre la principalidad de la frase de 1,7c («la sangre de su Hijo Jesús nos purifica de todo pecado») tiene aplicación también aquí. Pero, en nuestro caso, la estrofa presenta sólo dos miembros (condicional y principal), y en consecuencia hay que indicar que la frase «fiel y justo es Él» entra plenamente en la estructura de la estrofa. Aquí es imposible hablar de una adición por parte del autor o de redacción eclesial. Por lo demás, tanto para la postura como para el juicio remitimos al comentario de 1,8, y sobre la progresión en las fórmulas de juicio remitimos a la sección sobre la estructura de esta perícopa.

La proclamación sobre Dios fiel y justo anticipa la parénesis sobre Jesucristo Abogado, que en seguida encontraremos (2,1-2).

1,10. Postura condenable. Tras la exposición de la auténtica postura creyente (1,9), el autor vuelve de nuevo, en forma de estructura circular o de reiteración de un pensamiento mediante antítesis, a la descripción y condenación de la postura negativa. Esta forma de escribir es muy del gusto del autor.

La frase «Si decimos: "No hemos pecado"» describe la postura incorrecta mediante la oración condicional. La postura gnóstica se concreta en la pretensión de los herejes de estar libres de pecado. Ya hemos visto esta actitud en 1,6 y 1,8. Remitimos al comentario a estos versos.

El juicio condenatorio que sigue es asimismo semejante a la de 1,6 y 1,8. Destaquemos, no obstante, los dos matices que pone de relieve la descripción de la sentencia condenatoria.

En primer lugar se dice «le hacemos mentiroso». En 1,6 se describía la postura con el verbo «mentimos», y en 1,8 con «nos engañamos». Ahora se dice más. Quien afirma no tener pecado hace mentiroso a Dios, cuya palabra nos asegura que todos los hombres son pecadores. Es éste un mensaje de toda la Biblia. Para expresar esta idea, Pablo (Rm 3,10-18) cita los siguientes lugares: Sal 5,10; 10,7; 14,1-3; 140,4; Is 36,2; 59,7-8.

La segunda frase que condena la postura incorrecta es «Y su palabra no está en nosotros» (1,10c). En 1,6 se juzgaba la postura gnóstica con la frase «no obramos la verdad», y en 1,8 con «la verdad no está en nosotros». Ahora se pone de relieve que la verdad tiene su raíz en la Palabra de Dios y se identifica con ella. El que dice que no tiene pecado se cierra a la Palabra de Dios.

En síntesis, la comunión con Dios es una vida iluminada por su amor, un amor que purifica por la sangre de Jesucristo (1,7) y que unifica (lleva a la comunión de unos con otros). Es fruto del perdón del Dios fiel y justo. La comunión con Dios es incompatible con la postura gnóstica de profesarse libres de pecado.

Tras las antítesis que definen las posturas negativas o positivas en relación con el creyente y el pecado, el autor pasa a continuación a la exhortación. Esta secuencia de enseñanza y exhortación es muy del gusto del autor (cf. Giurisato). Veámoslo.

Exhortación: Jesucristo Abogado y víctima de expiación (2,1-2)

2 [1] **Hijos míos, os escribo esto para que no pequéis,**
pero, si alguno peca,
tenemos a uno que abogue ante el Padre:
a Jesucristo el Justo.
[2] **Él es víctima de expiación por nuestros pecados,**
y no sólo por los nuestros,
sino también por los del mundo entero.

La perícopa consta de un primer verso, en el que se establece la mediación de Jesucristo, y un segundo en el que se aclara y se precisa el alcance de esa mediación.

La intención de esta parénesis es, de una parte, remachar la incompatibilidad del creyente y el pecado. Se trata de una incompatibilidad de vocación. Por otra parte, esta incompatibilidad es un quehacer diario, que no llega a su perfección en esta vida. En consecuencia, el autor tiene presente la posibilidad y el hecho de la caída en el pecado. Aquí se introduce el gran tema de Jesucristo Abogado, remedio para el pecado.

2,1. Jesucristo abogado ante el Padre. La exhortación comienza con la alocución «Hijos míos», señal de que el autor de la Carta tiene un encargo pastoral en relación con sus destinatarios. La tradición ha visto en el autor al apóstol Juan. Al menos debe decirse que la Carta está escrita en nombre del responsable y mentor de la Comunidad joánica. Sólo una personalidad así puede dirigirse a los destinatarios con tales palabras.

La finalidad del escrito («para que no pequéis») es invitar a los creyentes a no caer en las redes del pecado que esclaviza (cf. Jn 8,34) y que contradice a la llamada del creyente a la santidad. El autor parece tener aquí presente los pecados de la debilidad humana, y no contempla el pecado para la muerte (apostasía o pérdida de fe) del que habla en 5,14-18.

El importantísimo texto que viene a continuación comienza con la expresión «si alguno peca». Ciertamente, la vocación del creyente debe llevarle a evitar el pecado. Pero la debilidad humana y la libertad llevan consigo la posibilidad y la realidad de hecho de la comi-

sión de pecados. Más adelante veremos cómo se compagina esta enseñanza de 2,1 con las afirmaciones de 3,3-10 relativas a la incompatibilidad entre el creyente y el pecado o, como otros titulan, "la impecabilidad del cristiano".

A continuación, en la presentación de Cristo, se utilizan dos términos que en seguida consideraremos: Abogado y Justo; también se le presenta como víctima de expiación. Cristo es el Salvador del hombre pecador.

- *Abogado*. La frase «tenemos a uno que abogue ante el Padre» es la proclamación de que Cristo está a la derecha del Padre y que intercede por nosotros. En consecuencia, es una proclamación que invita a la confianza en el perdón (paralela a 1,7 y 1,9).

La idea de que Cristo aboga por los pecadores es la idea fundamental del Evangelio. (Cf. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*; Juan Pablo II *Dives in misericordia*; Benedicto XVI *Deus Caritas est*.) Especialmente en las parábolas de la misericordia, Jesús defendió a los pecadores: la oveja perdida, la dracma perdida y el hijo pródigo (Lc 15); el fariseo y el publicano (Lc 18,9-14); el episodio de Zaqueo (Lc 19,1-10). Jesús concedió el perdón a la mujer pecadora (Lc 7,36-50) y a la adúltera (Jn 8,1-11). Estos hechos de su vida mortal representan, de alguna manera, su postura eterna.

El término "abogado" ("Paráclito"), aplicado a Jesús, aparece implícitamente en Jn 14,16 y explícitamente aquí, en 1 Jn 2,1. El significado de "Paráclito", dicho de Jesús, puede entenderse en relación a su vida mortal, como intercesor por los pecadores. La razón de esta interpretación se debe a que, como en seguida veremos, la expresión «víctima de expiación» se entiende sobre todo como "intercesión" (el fruto del sacrificio de Cristo en la cruz).

Que Cristo sea "abogado" también en su vida de resucitado junto al Padre, es patrimonio del NT. Así se aprecia en Rm 8,34 y, más claramente, en Hb 7,24-25 y 9,24.

El término "Paráclito" ha sido usado también aplicado al Espíritu en los discursos de despedida del cuarto evangelio (caps. 14-16). En este contexto alude al Espíritu en cuanto testifica a favor de Cristo en el gran proceso de Jesús que prosigue en la historia.

- *Justo*. La expresión «Jesucristo el Justo» es la identificación del "Abogado ante el Padre". Este segundo título que se le da a Cristo

podría significar, en este contexto, el hermano sacrificado (sería una referencia a Abel). Otros creen que se refiere a la cualidad "sin pecado" de Jesús, tal como se percibe en 1 Jn 3,3c.5c.7c. De todos modos, parece ser que "Justo" tiene aquí la connotación de "misericordioso" o "que justifica" (cf. 1,9). Jesús es la encarnación del Dios-Amor misericordioso. Algunos aducen como paralelo «El que obra la justicia es justo como Él es justo... Para esto apareció el Hijo de Dios: para disolver las obras del Diablo» (3,7-8). Ciertamente, el término "justo" en Juan tiene una gama muy amplia de sentido. En 1Jn 2,29 el apelativo se convierte en una definición de Dios; en Jn 17,25, la invocación "Padre justo" es tal vez una fórmula equivalente a "Padre Santo" (Jn 17,11).

2,2. Víctima de expiación. El término griego traducido por «víctima de expiación» (*hilasmós*) remite a los sacrificios de expiación mencionados en el Levítico (caps. 1-5) y, sobre todo, al propiciatorio, que era la cubierta del Arca de la Alianza, donde se creía que el Dios perdonador se hacía presente de forma especial (cf. Ex 25,17-22; 37,6-9; Lv 16). Este término y su concepción aneja, aplicados a Jesucristo, quieren poner de relieve el estado de víctima de Jesús, su sacrificio por nosotros. Pero el autor añade una precisión: el sacrificio de Jesús es «por los [pecados] del mundo entero». La mediación de Cristo es universal. Su sacrificio es por todos los hombres.

Las afirmaciones de 2,1-2 sobre Cristo, Abogado ante el Padre, Justo y víctima de expiación por nuestros pecados, implican la muerte redentora y la resurrección de Cristo, así como su ascensión para estar junto al Padre. Así, la Carta presupone y se nutre del Misterio Pascual de Cristo. (Véase Introducción.)

Tras esta exposición de la necesidad de reconocerse pecadores y la exhortación a confiar en Cristo nuestro Abogado, el autor pasa ahora a la **segunda sección del ciclo primero (2,3-11)**, para hablar del recto conocimiento de Dios y del mandamiento nuevo.

El autor parece tener presente cuatro preguntas: ¿quién está en la luz?; ¿quién conoce a Dios?; ¿quién está en comunión con Él?; ¿quién permanece en Él? En la presente sección trata de responder a estos interrogantes.

Guardar los mandamientos, especialmente la caridad (2,3-11)

3 **En esto sabemos que le conocemos:**
en que guardamos sus mandamientos.
4 **Quien dice: «Yo le conozco»,**
y no guarda sus mandamientos,
es un mentiroso
y la verdad no está en él.
5 **Pero quien guarda su Palabra,**
ciertamente el amor de Dios
ha llegado en él a su plenitud.
En esto conocemos que estamos en él.
6 **Quien dice que permanece en él**
debe vivir como vivió él.
7 **Queridos, no os escribo un mandamiento nuevo,**
sino el mandamiento antiguo,
que tenéis desde el principio.
Este mandamiento antiguo
es la Palabra que habéis escuchado.
8 **Y, sin embargo, os escribo un mandamiento nuevo**
–que es verdadero en él y en vosotros–,
pues las tinieblas pasan
y la luz verdadera brilla ya.
9 **Quien dice que está en la luz**
y aborrece a su hermano
está aún en las tinieblas.
10 **Quien ama a su hermano**
permanece en la luz y no tropieza.
11 **Pero quien aborrece a su hermano**
está en tinieblas,
camina en las tinieblas,
no sabe a dónde va,
porque las tinieblas han cegado sus ojos.

Desde el punto de vista de la *estructura*, podemos distinguir las siguientes unidades:

- *Enunciado del tema* (2,3). Es una anticipación, en forma de sumario y criterio, de lo que implica la expresión "conocer a Dios". Al comienzo del verso aparece la fórmula mostrativa típicamente joánica «en esto sabemos» (*en tóutô ginóskomen*). Se establece la relación entre el conocimiento de Dios y la observancia de los mandamientos.
- *Serie de antítesis* contraponiendo el que guarda los mandamientos (o la Palabra) y el que no los guarda (2,4-5a). La formulación consta de una oración de relativo (o mediante participios), que describe la actitud positiva («quien guarda») o negativa («quien dice… y no guarda»), y una oración principal, que contiene la pronunciación del juicio («es un mentiroso», o bien «[tiene] el amor de Dios»).

Estas antítesis son, a la vez, fórmulas de discernimiento y de pronunciación de juicio sobre la postura que se describe.

- *Referencia a Jesús* (2,5b-6). Consta, en primer lugar, de una proposición mostrativa, que introduce una norma de discernimiento o un sumario (síntesis y criterio de comunión). La proposición «en esto conocemos que estamos en él» (2,5b) puede referirse bien a lo que precede bien a lo que sigue. A continuación (2,6) encontramos una nueva proposición con participio, que puede considerarse un reforzamiento de las anteriores (2,4-5a) y, a la vez, reiteración de la parte positiva con un tono de exhortación: «Quien dice que permanece en él debe vivir como vivió él». Este verso es, al mismo tiempo, sumario y transición, donde el "caminar" (vivir) es referido a Jesús. Con ello se da el tránsito hacia el mandamiento nuevo: «como vivió él».
- *Sección exhortativa-expositiva*: antigüedad y novedad del mandamiento del amor (2,7-8). Esta sección sirve para poner de relieve la importancia de la última serie de afirmaciones y preparar el tránsito al mandamiento nuevo.
- *Nueva serie de antítesis* (2,9-11): amar, que es estar en la luz, se contrapone a odiar, que es estar en las tinieblas. Esta sección se compone de tres versos. En cada uno hay una oración participal, es decir, oración de relativo mediante participio, que des-

cribe la actitud (positiva o negativa), y una oración principal con la pronunciación de juicio. La postura negativa, descrita con dos participios («quien dice que está en la luz y aborrece», 2,9), es reiterada en forma quiástica en 2,11: «quien aborrece a su hermano está en tinieblas».

Como se ve, también esta serie de antítesis contiene normas de discernimiento y fórmulas de pronunciación de juicio sobre la postura descrita.

2,3. El verdadero conocimiento de Dios implica la observancia de los mandamientos. En la expresión «le conocemos» el referente, de suyo, puede ser Dios o Cristo. Dado que inmediatamente se menciona el amor de Dios, es probable que el autor quiera referirse aquí también al conocimiento de Dios. No puede excluirse que piense, a la vez, en Dios y en Cristo.

En Jn 14,15.21.23 encontramos también expresada la estrecha relación entre el amor de Cristo y la guarda de los mandamientos.

La expresión "conocer" a Cristo o a Dios se entiende de diversa manera según los distintos ambientes. Veamos su alcance.

Conocer a Dios en la gnosis. Conocer a Dios es la gran aspiración del pensamiento gnóstico. Esta corriente pretendía encontrar la salvación en este conocimiento de Dios. Se trata de un conocimiento "pneumático" (espiritual): Dios en abstracto (el Ser, el Uno, el Absoluto, el Padre de todos, pero no el Dios concreto histórico). En consecuencia, era un conocimiento estático (frío). El gnóstico cree encontrar en ese conocimiento la liberación de la materia o, lo que es lo mismo, la liberación de las tinieblas.

Como elementos para un juicio valorativo de la gnosis, podemos indicar lo siguiente. La gnosis tiene un elemento positivo (Orbe): la pasión por el saber, querer elevarse por encima de la materia, buscar la salvación hacia arriba, en el reino de la Luz. Pero tiene también un elemento negativo: querer buscar la liberación (redención) mediante el esfuerzo humano, como conquista del hombre. Asimismo es negativo el desprecio de la materia y las aberraciones que lleva consigo. El Revelador gnóstico sólo enseña a descubrir, pero con el falso presupuesto de un dualismo original, con el doble principio de luz y tinie-

blas. Ello implica un dualismo metafísico, en el que no se salva la soberanía del Único Dios creador de todo.

Contrariamente a la gnosis, en la revelación cristiana, como veremos, el conocimiento de Dios es un don de Dios y del Espíritu, y un conocimiento *práctico*: amar.

El Revelador gnóstico es un Logos, pero no encarnado; no es una Palabra de amor concreta. No es el Espíritu *dado* por Dios (Espíritu de verdad, revelación del Amor). Por ello, el Logos gnóstico no es Logos de vida (de gloria), de misterio de amor, de belleza desinteresada, de autodonación. De ahí que el gnóstico no ama concretamente ni se interesa por el amor al prójimo, ni por la guarda de los mandamientos, ni por el sacrificio.

Juan, como Pablo, rechazó las pretensiones de la sabiduría humana que se expresan en la gnosis, al tiempo que respondió con una sabiduría superior, una gnosis del amor incomprensible del Logos encarnado, un amor hasta el extremo que parece una locura para el gnosticismo. De ahí la extrañeza de algunos autores, como Schottroff, al ver que el cuarto evangelio y la Primera Carta hablan del amor de Dios al mundo.

Conocer a Dios en Qumrán. El movimiento de Qumrán estaba impregnado de la importancia del conocimiento del plan de Dios, del misterio de su intervención en la historia. Así, en la Regla de la Comunidad (col. II,7) se pide que Dios «ilumine nuestro corazón con la inteligencia de la vida y os agracie con conocimiento eterno». En el Documento de Damasco (col. II,4) se afirma que «Dios ama el conocimiento». La insistencia en la guarda de los mandamientos es continua en todas las reglas (véase CD-A, col. II,18). Este anhelo es parecido al de la Escuela de Juan, pero solamente es preparatorio. Le faltaba la clave, la proclamación y la experiencia de que ese plan de Dios se ha cumplido en Cristo, tal como se ha manifestado en su encarnación y muerte redentora. Debemos además recordar el hecho de que muchos sacerdotes abrazaron el cristianismo (Hch 6,7). ¿Pasó un núcleo de qumranitas a la Escuela de Juan?

Conocer a Dios en la revelación bíblica. En el AT (en los profetas), conocer a Dios es practicar la justicia (Mi 6,8; cf. Mt 23,23). Esta tradición bíblica es la que recoge Jesús: «No todo el que dice "Señor,

Señor" entrará en el Reino de los cielos, sino el que cumple la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» (Mt 7,21).

Conocer a Dios para Juan. Para la Escuela de Juan, conocer a Dios es reconocerlo como el Único Dios verdadero (Jn 17,3); es encontrar a Dios en Cristo, encontrar la vida eterna en el Hijo, encontrarle como salvación concreta, es decir, "ver, contemplar, palpar" (cf. 1 Jn 1,1). Conocer a Dios es conocer la grandeza de su amor en el envío de su Hijo para hacernos sus hijos (cf. Jn 3,16; 1 Jn 3,1-2). Conocer a Dios es conocerle como amor y como exigencia de amor: «quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,8). Conocer a Dios es acoger a Jesucristo como Enviado del Padre (cf. Jn 17,25-26).

Por todo ello, conocer a Dios es *guardar los mandamientos*, es amar a Dios y al hermano. Conocer a Dios en Juan es vivir como él vivió (2,6) (precisamente aquí es donde viene la identificación de conocimiento y vida).

Es notable la capacidad de la Escuela de Juan de asimilar el vocabulario técnico de la gnosis: conocer a Dios es la comunión con Él. Son dos términos gnósticos que, utilizados por Juan, se convierten en la gnosis cristiana auténtica.

La salvación ha tenido una forma concreta de intervención divina: Dios Padre nos envía a su Hijo por amor (Jn 3,16; 1 Jn 4,9-10). De ahí que la respuesta debe ser de amor: ser luz por el amor (véase el desarrollo que sigue en 2,7-11).

Así, pues, la relación entre "conocer a Dios" y "cumplir los mandamientos" procede del AT, del Targum Palestino, de las Reglas de Qumrán y de la enseñanza de Jesús, pero no del gnosticismo.

2,4. Postura inaceptable. En la oración relativa con función de sujeto se describe la postura engañosa (gnóstica): «quien dice Yo le conozco, y [sin embargo] no guarda sus mandamientos» (2,4a). La frase es una deducción lógica de la afirmación de que conocer a Dios es guardar sus mandamientos (2,3).

La oración principal contiene el juicio de esta postura: «es un mentiroso y la verdad no está en él». Es una postura engañosa, mentirosa. El autor utiliza para el juicio las mismas palabras que en 1,6c y 1,8c. Remitimos allí para su comentario.

2,5. Postura auténtica. En contraposición a la postura mentirosa de los gnósticos, el autor expone la postura positiva auténtica, descrita con la expresión «quien guarda su Palabra». Es curioso que no se hable aquí de mandamientos, sino de "Palabra". Sin duda, el autor piensa ya en el mandamiento nuevo. Un intercambio parecido encontramos en Jn 14,15.21.23. El intercambio es enriquecedor. Los mandamientos aparecen así como una forma de revelación divina, de palabra de amor.

El juicio de aprobación que se da para esta postura se expresa con una fórmula de sentido muy amplio: «ciertamente el amor de Dios ha llegado en él a su plenitud». El amor de Dios significa aquí el amor práctico a Dios. También puede entenderse en sentido subjetivo, es decir, el amor que nos tiene Dios. En este caso el autor querría decir: el amor de Dios se vuelca en el que guarda su palabra. Tal vez deban unirse ambos sentidos: el que guarda su Palabra ama a Dios y es amado por Él. De nuevo remitimos a Jn 14,15.21.23

Es curioso que aquí (2,5), por contraposición a 2,3-4, no tengamos la expresión "quien guarda su Palabra es el que conoce a Dios". La variación de la frase es sin duda significativa: conocer a Dios equivale a amar a Dios.

En 2,5c («En esto conocemos que estamos en él») tenemos una frase-puente, que de alguna manera completa las anteriores y anticipa el enunciado del tema que se trata en el v. 6. Es decir, puede entenderse como conclusión de lo que precede y como introducción a la frase siguiente.

Tras la antítesis precedente, el autor recurre a Jesucristo como modelo supremo de amor.

2,6. La referencia a Cristo. Esta mirada a Cristo es esencial en el comportamiento cristiano y para el recto conocimiento de Dios. Tal referencia es central en toda esta perícopa, pues reaparece en el paréntesis de 2,8, que de alguna manera es central: «lo que es verdadero en él y en vosotros».

Esta referencia significa que Cristo es el *principio fundamental y unificador* de toda la moral cristiana. La cosa es clara en 2,6: la norma suprema es Cristo; en 2,8b es todavía más clara. El amor se realizó en él plenamente, y es una exigencia que se realice y se manifieste en nosotros. En él es una realidad; en nosotros, una exigencia.

La formulación de 2,6 es, pues, una de las más ricas de la Carta: «quien dice que permanece en él [quien es fiel] debe vivir como vivió él». Esta afirmación es como una consecuencia o expresión de coherencia. La fórmula significa: el vivir (literalmente "caminar") debe estar referido a Jesús, que vivió del amor al Padre y a los hombres (Jn 13,1ss; 13,34-35; 14,31; 15,12-17). De alguna manera alude al mandamiento nuevo («como yo os he amado», Jn 13,34-35). Esto da pie al autor para introducir la referencia al "mandamiento" (*entolê*).

El amor es el gran secreto y el gran móvil de Jesús, su quehacer, su obra. Ésta es, por otra parte, la visión esencial del NT (Ga 2,20; Ap 1,5).

2,7. Mandamiento Antiguo y Nuevo a la vez. Tras la referencia a Cristo, el autor pasa a hacer una aplicación a la vida de los creyentes, como aparece claro en la alocución "queridos" (*agapetoi*) con que comienza la sección. El vocativo indica que el autor llama la atención sobre lo que va a decir. En efecto, trata de precisar lo que entiende por "mandamiento".

Se percibe un intento de recalcar tanto la antigüedad (2,7) como la novedad (2,8) del mandamiento, a la vez que su verdad.

La expresión de 2,7a «no os escribo un mandamiento nuevo» juega con el doble sentido del adjetivo "nuevo" (en cuanto reciente y en cuanto excelente). Se supone que se trata del mandamiento del amor. En 2,8 explicará el autor por qué, sin embargo, el mandamiento del amor es el *mandamiento nuevo*.

Para una mejor comprensión del alcance de la expresión "mandamiento nuevo", veamos con mayor detención el concepto joánico de "mandamiento" (*entolê*) y el posible significado del adjetivo "nuevo" (*kainê*).

El término joánico *entolê* se encuentra empleado en una doble perspectiva. En primer lugar, se entiende como mandamiento del Padre al Hijo (cf. Jn 10,18). El mandamiento (con el verbo *entelomai*) que Jesús ha recibido de su Padre es "dar la vida" (Jn 14,31). En segundo lugar, se entiende como mandamiento de Jesús a los discípulos y a la Iglesia (Jn 13,34-35; 15,12-17). En ambos casos, el cumplimiento de la *entolê* es la forma concreta de la respuesta de amor del Hijo al Padre y de la Iglesia a Jesús. El mandamiento significa reproducir el amor de Jesús. El amor cristiano es una consecuencia que brota del amor de

Jesús. Tanto para Cristo (Jn 15,16) como para los cristianos (Jn 14,15.21; 15,10) se utiliza también el término en plural.

De todo esto deducimos que los términos empleados en 1 Jn 2,3-4, en que se habla de "mandamientos", y en 2,5b, donde se menciona el Logos (Palabra), significan exactamente lo mismo que *entolê* en 1 Jn 2,7-8: mandamiento nuevo.

De igual manera, el conjunto de esta sección significa que, en los mandamientos, concretamente en el mandamiento nuevo, se manifiesta plenamente el amor que Dios nos tiene y el que nosotros tenemos a Dios, que es inseparable del amor fraterno. (Esto aparecerá en 1 Jn 4,19-21.) La corriente de amor divino lleva del Padre a Cristo, de éste a nosotros y de nosotros a Cristo, al Padre y a los hermanos.

En resumen, el mandamiento (*entolê*) implica una exigencia concreta, la de dar la vida por los hermanos, como Cristo la ha dado por nosotros. Es una exigencia que se hace *norma interna*.

Existen varias hipótesis sobre por qué se llama "nuevo" (*kainê*) al mandamiento del amor fraterno. Son las siguientes: nuevo en relación con el AT; en relación con el paganismo; por su nueva formulación en la Escuela de Juan; y en relación con la enseñanza anterior de Cristo. Es difícil optar por uno de los significados, puesto que unos no excluyen a los otros. Vamos a distinguir entre el cuarto evangelio y las Cartas.

- En el *cuarto evangelio* (13,34-35) el adjetivo *kainê* unido a *entolê* no está utilizado en sentido polémico, y parece estar en relación con la Nueva Alianza. Sería, pues, el nuevo mandamiento de la Nueva Alianza, el mandamiento característico de su Comunidad.

Por otra parte, la razón de la novedad, tal y como la explica Bultmann ("presente acontecer escatológico), equivale a decir lo mismo con oras palabras, es decir, la Nueva Alianza. Lo mismo cabría decir de las explicaciones de Barrett y Dodd. Pero creemos que la referencia a la Nueva Alianza es más bíblica.

También la referencia a Cristo («como yo os he amado») está presente en la Nueva Alianza; cf. Jn 13,1-2, que es el prólogo de la segunda parte del evangelio y, a la vez, el don de la Nueva Alianza: «habiendo amado a los suyos, que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo».

- En las *Cartas*, la expresión *kainê entolê* (mandamiento nuevo) se aclara además por una connotación especial, que es la novedad de la

Luz (1 Jn 2,8), aparte de que se utiliza como criterio de la comunión (alianza) cristiana. La gran novedad de la Primera Carta es poner en relación el amor y la luz, como esencia del cristianismo, al tiempo que odio y tinieblas son su negación.

En la segunda sección del primer ciclo (1 Jn 2,3-11), que ahora estamos comentando, la fórmula del mandamiento nuevo es “amar al hermano”, en oposición antitética a “odiar al hermano” (2,9-10). Más adelante (3,11) encontraremos la fórmula “amarse mutuamente”. El autor emplea diversos términos y expresiones: «mandamientos», «mandamiento nuevo», «Palabra», «lo verdadero en él y en vosotros». Bajo todos estos términos subyace una palabra: *amor*. El recto conocimiento de Dios ha de traducirse en el amor cristiano.

No puede obviarse una pregunta: ¿De dónde viene la importancia del mandamiento del amor (el “mandamiento nuevo”) en los escritos de Juan? Digamos, como respuesta, que la visión de Dios como Amor es la proclamación central del cuarto evangelio (3,16) y de la Primera Carta (4,8.16). Por ello, también la promulgación del mandamiento del amor tiene un lugar central en el discurso de despedida (Jn 13-17) y en las Cartas. Comenzando por la Primera Carta, que es la que aquí nos ocupa, el mandamiento del amor fraterno ocupa la parte central de las tres secciones concéntricas en que se divide la Carta. (Véase la estructura.) Se diría que la Primera Carta es un comentario al mandamiento principal. Dado que, en el discurso de despedida del evangelio, el mandamiento nuevo ocupa un lugar destacado (13,34-35; 15,12-17), la Carta es un comentario al discurso de la Alianza. En otras palabras, la Primera Carta es un comentario al discurso de comunión, porque alianza significa “comunión”. Estamos, pues, en la esencia del cristianismo.

Es oportuno destacar además que esta primacía del amor es incompatible con el gnosticismo. Así lo reconocen incluso autores seguidores de Bultmann (como Schottroff), que no aciertan a dar razón de la primacía del amor en la Escuela de Juan. Recurrir a las diversas fuentes o manos en el evangelio es señal de ese desconcierto.

El autor de la Carta, tras indicar que no escribe un mandamiento nuevo, prosigue: «sino [que os escribo] el mandamiento antiguo, que tenéis desde el principio» (2,7b). La formulación precisa en qué sentido es antiguo el mandamiento: lo tenemos desde el principio.

Probablemente el autor lo llama “antiguo” por referencia al comienzo: bautismo. Quizá tenía presente toda la instrucción catequética que precedía y seguía al bautismo. En ella se exponía una síntesis de la fe y del precepto del amor. Así, pues, la calificación de “antiguo” ha de referirse no al AT, sino al comienzo de la predicación cristiana. Esto lo indica claramente la frase «que tenéis desde el principio», que no puede tener aquí otro sentido. Sin duda hay una referencia al propio Cristo, como lo pondrá de relieve la frase siguiente.

El autor estaría luchando contra el “progresismo” (cf. 2 Jn 9), término que en este caso se entendería de la postura de quien no permanece en la doctrina de Cristo. Según el autor de la Carta, ése no tiene a Dios. En otras palabras, el mandamiento nuevo es, a la vez, antiguo.

El autor prosigue precisando de qué mandamiento habla (2,7c). Se refiere sin duda a la tradición de las palabras de Jesús en la Escuela de Juan. Hablar de “palabra”, en singular, puede deberse a dos motivos. En primer lugar, al hecho de que, en el evangelio, los mandamientos se concentran en el del amor (13,34-35). En segundo lugar, al deseo de precisar que el mandamiento es “revelación”. Esa Palabra es la que los lectores han escuchado desde el principio.

2,8. Mandamiento Nuevo. Tras la calificación del mandamiento del amor como “antiguo”, el autor expresa ahora que ese mandamiento es también “nuevo” porque está relacionado con la aparición de la Luz (haciendo alusión, sin duda, a Jesucristo).

El verso se presenta como aclaración y complemento al verso anterior, matizando la contraposición entre mandamiento antiguo y nuevo. Consta de una oración principal, que proclama el mandamiento nuevo, un paréntesis nuclear indicando su verdad y una oración causal explicativa, en que se contiene la razón de su verdad, que proviene no tanto de la novedad cuanto del mandamiento mismo del amor, que queda identificado con la luz.

Recordemos que en 2,7 se ponía de relieve que el mandamiento nuevo era en realidad antiguo, en cuanto Palabra que los lectores habían recibido desde el principio. Ahora se ofrece otra explicación de su novedad: en él se realiza la verdad de Jesús y del cristiano.

¿Qué quiere decir el autor con la frase «lo verdadero en él y en vosotros» (cf. lo dicho en el comentario a 2,6). El mandamiento nuevo es verdadero en Cristo, sin duda en cuanto que ha dado su vida por los hermanos (1 Jn 3,16), y «nadie tiene mayor amor que quien da la vida por sus amigos» (Jn 15,13). En concreto, parece que el autor quiere indicar la exigencia que se desprende para nosotros del amor de Cristo. En ese sentido habría que traducir "que es verdadero en él y debe ser verdadero en vosotros», es decir, el cristiano debe realizar la verdad del amor, amar como Cristo ha amado (Jn 13,34-35).

Así, pues, la frase «lo verdadero en él y en vosotros» significaría "lo que realmente manifiesta su fuerza en él y en vosotros". En esa dirección iría también la motivación que sigue: «pues las tinieblas pasan y la luz verdadera brilla ya» (2,8c).

Esta última frase, con la que concluye el verso, explica la actualidad del mandamiento nuevo: su relación con la luz. El mandamiento cristiano del amor es siempre nuevo, pues es la piedra de toque del cristianismo. La diferencia de formulación con Jn 13,34-35 está únicamente en que el autor de la Carta contempla ahora el mandamiento bajo el principio «Dios es luz» (1,5) y teniendo en cuenta el desarrollo de 1,6-7.

El autor recurre una vez más al el simbolismo de la luz para ilustrar lo que significa el mandamiento nuevo en Cristo y en los creyentes. El mandamiento nuevo es luz y, por ello, con su cumplimiento, pasan las tinieblas. En él está la fuerza orientadora para la situación presente. Es la luz que permanece mientras pasan las tinieblas. Más adelante dirá que el mundo y sus concupiscencias pasan, mientras que el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre (2,17).

2,9-11. El amor, luz; el odio, tinieblas. El autor corona toda esta sección dedicada al mandamiento nuevo con otra serie de antítesis, con la gran oposición: odio = tinieblas; amor fraterno = luz. Los tres versos comienzan con sendas oraciones participiales o de relativo («quien dice…», «quien ama…», «quien aborrece…»), que contienen la postura concreta que se juzga.

Estamos ante frases lapidarias que son, a la vez, normas o criterios de discernimiento y fórmulas de pronunciación de juicio.

Esta tercera serie de proposiciones contiene fundamentalmente una sola antítesis: el amor (2,10) se opone al odio que aparece en el verso anterior y en el posterior. Es como si el odio quisiera envolver al amor, pero sin conseguirlo (en seguida se hablará de la victoria del cristiano sobre el Maligno).

En 2,9 tenemos una pronunciación de juicio ante una postura incoherente (decir que se está en la luz y aborrecer al hermano). En 2,10 aparece la postura correcta: amar al hermano. En 2,11 se pronuncia de nueva la condenación de la postura del que aborrece, calificada como "tinieblas".

En esta contraposición de amor y odio se resume todo lo que se quiere decir en esta sección: el amor fraterno o el odio son los criterios para discernir si se está en la luz o en las tinieblas. No hay posible neutralidad: o la luz o las tinieblas; es el monoteísmo dinámico de los profetas y de Jesús.

2,9. Postura gnóstica. Nos hallamos ante una norma de discernimiento y una pronunciación de juicio. La postura que se condena es la pretensión de que el odio se puede conciliar con la permanencia en la luz. Es probable que la expresión «está en la luz» sean también una alusión a la pretensión gnóstica: «he encontrado la luz, he encontrado la vida» (Hermetismo). Para Juan, aborrecer al hermano, es decir, odiar, es señal de estar en las tinieblas. Más adelante se aduce el mal ejemplo de Caín.

El término "hermano" aparece en la Carta por primera vez en este verso. Es usado en el Deuteronomio para indicar a los miembros del pueblo de Dios (15,5.7.12; 18,2; 22,1.3.4), pero sobre todo es típico de Jesús. Lo utilizan los sinópticos, especialmente Mateo (cap. 18), los Hechos (1,15, y ver nota de la NBJ), Santiago (1,2.9.10.19; 2,1.5.14; 3,1; etc.) y Pablo (1 Ts 1,5; 2,1.17; 4,1.13; 5,1.12.25) y *passim*. En el evangelio, Juan pone el vocablo en boca de Jesús, que lo usa para referirse a los suyos tras la resurrección (20,17), pero generalmente utiliza el pronombre recíproco: «amaos unos a otros como yo os he amado» (cf. Jn 13,34-35). Con esta expresión engloba Juan los diversos verbos que aparecen en los sinópticos y en Pablo: servíos unos a otros por amor; perdonaos como Cristo perdonó; que cada cual ame, perdone, prefiera, sirva a su hermano (prójimo) como Cristo hizo.

En todo el NT, el mandamiento nuevo es el criterio esencial del comportamiento cristiano; es lo distintivo: «no será así entre vosotros» (Mt 20,26); «en esto conocerán» (Jn 13,35); «en esto hemos conocido» (1 Jn 3,16). El ejemplo de Cristo es la referencia fundamental.

La calificación «está aún en las tinieblas» (2,9b) significa que el que actúa así está en pecado, es decir, no está en comunión con el Dios de la luz ni con los hermanos, y por consiguiente está fuera del alcance redentor de la sangre de Jesús (en cuanto que se mantiene en la postura de no reconocer su pecado).

2,10. La auténtica postura cristiana. La idea de que caminar en la luz entraña la comunión de unos con otros estaba ya expresada en 1,7. Ahora se explicita que la comunión consiste en el amor al hermano, condición para permanecer en la luz. Todo ello significa que el que ama está en comunión con Dios-Luz (1,5), que vive como Cristo vivió (2,6) y que cumple el mandamiento nuevo (2,7-8).

El autor añade la expresión «y no tropieza», que de alguna manera parece sugerida por anticipación del verso siguiente, en el que se dice que quien camina en tinieblas tropieza. ¿Qué ha querido sugerir el autor al decir que quien ama (y, en consecuencia, está en la luz) no tropieza? Tal vez ha querido indicar que el amor al hermano lleva consigo la capacidad de caminar en la luz de Dios, sin temor a verse entorpecido por obstáculos interiores (cf. la expresión griega).

2,11. Postura gnóstica. La acumulación de expresiones para describir la postura del que aborrece indica que quien no ama no tiene idea de Dios, no lo conoce; no tiene idea de Cristo y, por consiguiente, del cristianismo; no tiene idea de la comunión que pretende o de la que se jacta, porque la comunión es amor.

Toda la sección de 2,9-11 se podría resumir así: el que ama está en la luz y no tropieza; el que odia está en las tinieblas, va a ciegas y está desorientado.

En conclusión, el mensaje de toda la segunda sección sería éste: el recto conocimiento de Dios ha de traducirse en el amor cristiano: conocer a Dios es amar al hermano. Veremos que esto coincide con los dos grandes sumarios del cristianismo que hay en la Carta (3,23-24; 4,21). En consecuencia, el mandamiento nuevo es un elemento esencial del cristianismo (estar en la luz). El amor al hermano es la

auténtica realidad en Cristo y en nosotros (en lo que consiste la verdad en Cristo y en nosotros). Con la aparición de la luz (amor) ceden terreno las tinieblas y la luz verdadera brilla.

El autor pasa a continuación a exponer la **tercera sección del primer ciclo (2,2-17)**. Comprende ésta dos unidades claramente delimitadas:

2,12-14 alocución: los creyentes han vencido al Maligno.
2,15-17 exhortación a preferir el amor del Padre al amor del mundo.

En la segunda sección de este primer ciclo (2,3-11) se ha hablado del amor como luz. Ahora bien, el amor a Dios y al prójimo supone vencer el amor al mundo. Ésta es la razón que explica el paso a esta nueva sección. Tal vez se pueda también encontrar la razón de tal contigüidad en las promesas del bautismo: renunciar a Satanás incluye "no amar al mundo" y creer en Jesucristo.

Veamos cada una de las dos secciones mencionadas arriba.

Tenéis el recto conocimiento que es la fe; habéis vencido (2,12-14)

12 **Os escribo a vosotros, hijos míos,**
porque se os han perdonado los pecados por su nombre.
13 **Os escribo a vosotros, padres,**
porque conocéis al que es desde el principio.
Os escribo a vosotros, jóvenes,
porque habéis vencido al Maligno.
14 **Os escribo a vosotros, hijos míos,**
porque conocéis al Padre.
Os escribo, padres,
porque conocéis al que es desde el principio.
Os escribo, jóvenes,
porque sois fuertes
y la palabra de Dios permanece en vosotros,
y habéis vencido al Maligno.

La unidad está claramente delimitada; la integran dos estrofas con tres menciones cada una: hijos, padres, jóvenes. El paralelismo

es casi perfecto. Nótese la repetición de tres proposiciones que reiteran el mismo mensaje.

La primera proposición en paralelismo está en 2,12 y 2,14a, y es dirigida a los que el autor llama “hijos” (*teknía* y *paidía*). Se les felicita porque les han sido perdonados los pecados (2,12) y han conocido al Padre (2,14a).

La segunda proposición en paralelismo está dirigida a los padres (2,13a y 2,14b). Son felicitados las dos veces con el mismo mensaje: «porque conocéis al que es desde el principio».

La tercera proposición en paralelismo está dedicada a los jóvenes (2,13b y 2,14c). Se les felicita por haber «vencido al Maligno» (2,13b; cf. 2,14d), «porque sois fuertes y la palabra de Dios permanece en vosotros» (2,14c).

Esta triple alocución está dirigida, de hecho, a todos los lectores. A ellos se les envían estos consoladores mensajes.

Conviene destacar la coincidencia entre 1 Jn 2,13-14 y Col 3,16 – 4,6, con su tono parenético. La palabra de Dios está en vosotros: mujeres, hijos, padres, esclavos.

2,12. Se os han perdonado los pecados. El perdón de los pecados es la condición previa para la comunión con Dios. El perdón es un gran don. La sangre de Jesucristo ha purificado a los creyentes de sus pecados (1,7); Dios, justo y fiel, los ha librado de sus iniquidades (1,9). Cristo es víctima de expiación no sólo de nuestros pecados, sino de los del mundo entero (2,2). A los creyentes a quienes se dirige la Carta les han sido perdonados los pecados por el nombre de Cristo, es decir, en virtud de su sangre y de su muerte redentora.

2,13. Conocéis a Cristo y al Padre; habéis vencido. La expresión «conocéis al que es desde el principio» puede significar “os habéis hecho cristianos”. Probablemente hay que admitir también: habéis conocido al Hijo, a Jesucristo, al Verbo eterno encarnado. ¿No sería ya una polémica contra los *archai* de la gnosis?

Uniendo los dos complementos del verbo “conocer” (al Padre en 2,14a y a Jesucristo en 2,13a.14b), el autor proclama la gran gnosis cristiana, el gran descubrimiento de los creyentes: la comunión con el Padre y con su Hijo, que es el tema de toda la Carta.

El motivo de escribir a los jóvenes (2,13b) es como un grito de victoria: habéis vencido al Maligno por la fe y por el amor, por la Palabra de Dios. Tenemos claramente una transición y anticipación de la siguiente sección (2,15-17).

2,14. Habéis conocido al Padre y al Hijo y sois fuertes. Aquí el motivo de la alocución es el conocimiento de Dios: habéis conocido al Padre como amor y misericordia, que os perdona los pecados. En otras palabras: estáis en comunión con Dios.

Estas características del creyente describen la delimitación de la existencia según Dios. A la luz de 2,12, la comunión con Dios se hace dinámica mediante el perdón de los pecados. Conocer a Dios es reconocerle como Dios-Amor que ha enviado a su Hijo (4,7-10). La vida eterna consiste en conocer al único Dios verdadero y a su enviado Jesucristo (Jn 17,3).

En 2,14b se repite el mismo motivo de la alocución de 2,13a. Haber conocido a Dios y a su Hijo Jesucristo (el Verbo que existía desde el principio junto a Él) es la suprema sabiduría que puede adquirir el hombre. En ella consiste la vida eterna (5,20; Jn 17,3). La expresión «desde el principio» se refiere aquí sin duda a la preexistencia del Hijo junto al Padre (cf. 1,1; Jn 1,1). Se excluye, por consiguiente, que la expresión pueda referirse al momento del bautismo o de la predicación.

Las expresiones «sois fuertes» y «la palabra de Dios permanece en vosotros» (2,14c) nos recuerdan los oráculos de salvación dirigidos a Moisés (Ex 3,12), Josué (Jos 1,5), etc. La segunda, en concreto, es una ampliación de la frase bíblica "Dios está en vosotros". Así lo hace también el Targum Palestino cuando traduce estos oráculos al arameo para ser leídos en la sinagoga. Con todo, la exhortación dirigida a estos personajes del AT ha cambiado a la luz de 2,13b («habéis vencido al Maligno»). El enemigo ahora es el Maligno, y la fuerza en la lucha es la palabra de Dios. Precisamente esto es lo que se dice en el segundo miembro del paralelismo: «la palabra de Dios permanece en vosotros». Esa palabra de Dios se ha explicitado en 2,5 como "amor", y en 2,27 se explicará como "fe".

Los jóvenes han vencido al Maligno que domina el mundo y actúa en los falsos profetas (anticristos). Tenemos así el tránsito a la sección o unidad siguiente, donde se tratará el tema del cristiano y el mundo.

El cristiano y el mundo (2,15-17)

15 No améis al mundo
ni lo que hay en el mundo.
Si alguien ama al mundo,
el amor del Padre no está en él.
16 Porque todo lo que hay en el mundo
–la concupiscencia de la carne,
la concupiscencia de los ojos
y la jactancia de las riquezas–
no viene del Padre, sino del mundo.
17 El mundo y sus concupiscencias pasan,
pero quien cumple la voluntad de Dios
permanece para siempre.

Esta exhortación parenética contiene tres versos y está construida sobre una triple antítesis, aunque el argumento de la antítesis es siempre el mismo: la contraposición entre el mundo y el Padre. He aquí un esquema:

- amor del mundo – amor del Padre (2,15)
- lo que procede el mundo – lo que procede del Padre (2,16)
- el mundo y sus concupiscencias – la voluntad de Dios (2,17)

La contraposición fundamental es, pues, entre el amor de Dios y el amor al mundo. Bajo este aspecto, el desarrollo podría considerarse un paso más y, en cierto modo, una culminación de la sección precedente. De esa manera, tendríamos la siguiente secuencia: caminar en la luz implica reconocer el propio pecado y confiar en Cristo abogado (1,5 – 2,2), amar al hermano como Cristo ha amado (2,3-11), vencer al Maligno (2,12-14) y preferir el amor al Padre al amor del mundo (2,15-17).

2,15. Exhortación a apartarse del amor al mundo. El término “mundo” aparece seis veces en tres versos (2,15-17), lo cual indica la concentración del pensamiento. El término en cuestión es complejo en Juan. En un primer sentido, es utilizado simplemente como “universalidad” de los hombres-creaturas (1 Jn 2,2; Jn 3,16; 8,12; etc.). En un segundo sentido, el “mundo” es el dominio de

Satanás o, lo que es lo mismo, el mundo cerrado a la revelación, a la verdad. Éste es el sentido de la afirmación «y el mundo no lo conoció» (Jn 1,10).

Este aspecto de "mundo" es también universal, en cuanto se consuma en el corazón de cada hombre, cuando se decide en su opción ante la revelación de Dios. El hombre se hace "mundo" cuando se absolutiza. Para 1 Jn 5,10 el mundo entero está bajo el poder del Maligno, que actúa en las tres concupiscencias.

Bajo esta acepción, "mundo" es una potencia que esclaviza. Para Juan, lo mismo que para Pablo (Rm 6-7), la potencia que esclaviza se vale de la concupiscencia (cf. 2,16). El mundo se ubica en el corazón mismo del hombre.

En 2,15b se presentan como incompatibles el amor al mundo y el amor del Padre. ¿Qué significa la expresión «amor del Padre»? ¿Significa el amor que Dios nos tiene o el amor que le tenemos nosotros? En el primer caso (genitivo subjetivo) significaría la incompatibilidad de la complacencia de Dios en nosotros cuando amamos al mundo. En el segundo caso (genitivo objetivo) es más clara la alternativa "amor al mundo – amor del Padre". Sería una fórmula de decisión, que es la consigna típica del monoteísmo dinámico en toda la Biblia. El amor del Padre mencionado aquí sería el cumplimiento del mandamiento principal: «amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4). Es el precepto primero y fundamental del AT y del NT, junto, claro está, con el amor a los hermanos (Mt 22,34-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28).

La probabilidad de esta segunda comprensión de la expresión «amor del Padre» en nuestro verso se hace más clara a la luz de Mt 6,24, en una fórmula de decisión con la alternativa «no podéis servir a Dios y al dinero». En este mismo lugar de Mateo se habla de incompatibilidad, dando como razón el hecho de que necesariamente se contraponen el "amor" y el "odio" como dos señores antagónicos (Dios y el dinero). En último caso, se trata de la incompatibilidad del amor de dos dueños que no admiten rival: de una parte, Dios creador y Padre de amor; de otra, el Maligno, padre del odio. Son dos amores incompatibles. Éste es el sentido en que el autor opone el amor del mundo y el amor de Dios, como Jesús oponía el amor al dinero y el amor a Dios. Sin dos amores que exigen exclusi-

vidad, totalidad. El amor del mundo esclaviza; el amor de Dios libera. Son dos formas de servicio.

El mandamiento principal entraña ya esta exigencia de totalidad en el amor a Dios. Por lo demás, la prioridad del amor de Dios está expresada más adelante, en la sección 4,7 – 5,12 (cf. «él nos amó primero», 4,19; «en esto conocemos que amamos a los hijos de Dios: si amamos…», 5,2).

2,16. Origen de las concupiscencias. Este verso tiene como oración principal la frase «todo lo que hay en el mundo… no viene del Padre, sino del mundo». En forma de paréntesis se especifica la expresión «todo lo que hay en el mundo», con referencia a las tres concupiscencias.

La oración principal encierra, mediante una formulación lapidaria, la incompatibilidad entre lo que proviene del Padre (el amor) y lo que proviene del mundo (las concupiscencias). La alternativa entre Dios y el dinero está aquí expresada como alternativa entre Dios y el mundo. Como campo de influencia del dios "dinero" se enumeran las tres concupiscencias: de la carne, de los ojos y la jactancia de las riquezas.

En consecuencia, "mundo" tiene aquí un valor (sentido) religioso-moral, una dimensión trascendente. Es la realidad humana como trama y encrucijada de una opción. Esa opción consiste en elegir entre la apertura a Dios en Jesucristo o el cerrarse en uno mismo, cayendo en la esclavitud del poder diabólico.

Todo ello supone, sin duda, una mentalidad dualista. Se trata de un dualismo dinámico, pero no de tipo gnóstico. Es el dualismo de la revelación, el dualismo que es presupuesto de la libertad y que supone la realidad del pecado y de la oferta de salvación. La libertad lleva consigo la decisión personal. La salvación es *humana* (en opción libre).

Juan concibe el "mundo" como personificación de los que han optado en sentido negativo. En cambio, el creyente está, por definición, abierto a la revelación divina, a la verdad, al amor. Ser creyente implica, por consiguiente, una conquista diaria del amor de Dios, lo que significa una victoria sobre el Maligno o sobre el mundo. Se explica así el odio del mundo al creyente (cf. Jn 15,18 – 16,4), puesto que el amor al Padre significa la muerte a las concupiscencias.

La *concupiscencia de la carne* indica sin duda la tendencia desordenada al placer sexual fuera del orden establecido por Dios (orden moral). Pero el término "carne" en sentido peyorativo, al tratarse de la concupiscencia de la carne, alude también a la ambición de lo terreno; en este sentido se sinónimo, de alguna manera, de los dos términos que siguen.

La *concupiscencia de los ojos* apunta al deseo de poseer. En tal sentido, la expresión es sinónima de la que viene a continuación («jactancia de las riquezas»). Pero, a la vez, alude a la fastuosidad, el lujo, la pasión por lo visible, la apariencia, la soberbia y la fascinación.

La tercera expresión, la *jactancia de las riquezas* (lit. «soberbia de la vida»), no se refiere a la vida en su realidad más profunda (*zôê*), sino a la vida (*bíos*) en el sentido de bienes materiales. De alguna manera, llegamos a una especie de culminación de lo que el autor entiende por "mundo". Se trata de la soberbia que causa la riqueza: el "dios dinero" en oposición al Dios verdadero. Es la autonomía pecaminosa, el creerse dueño del bien y del mal, el no reconocer a Dios como Creador y Señor (cf. Gn 3).

Así, pues, en este paréntesis se especifica lo que hay en el mundo, que no viene del Padre. La antítesis de 2,17, que veremos en seguida, contrapone igualmente los dos miembros bajo otro punto de vista: por una parte está la caducidad del mundo; por otra, la permanencia de quien se identifica con la voluntad de Dios.

2,17. Tercera antítesis de esta sección. Se contraponen aquí la caducidad del mundo y sus concupiscencias y la permanencia eterna de los que cumplen la voluntad de Dios. La frase está expresada con una sensación de seguridad que es digna coronación de esta vigorosa exhortación. Isaías había formulado esta misma idea de la siguiente manera: «Se seca la hierba, se marchita la flor, pero la palabra de Dios permanece para siempre» (40,8). Previamente había afirmado: «Toda carne es hierba» (40,6).

Según el autor de la Carta, el mundo y sus concupiscencias pasan, pero la verdad, el amor, el sacrificio y el que hace la voluntad de Dios permanecerán para siempre. Y esto da pie a **la cuarta sección del primer ciclo**.

Permanecer en la fe guardándose de los anticristos (2,18-28)

18 Hijos míos, es la última hora.
Habéis oído que iba a venir un Anticristo;
pues bien, muchos anticristos han aparecido,
por lo cual nos damos cuenta
que es ya la última hora.
19 Salieron de entre nosotros,
pero no eran de los nuestros.
Si hubiesen sido de los nuestros,
habrían permanecido con nosotros.
Pero así se ha puesto de manifiesto
que no todos son de los nuestros.
20 Vosotros tenéis la unción del Santo,
y todos vosotros lo sabéis.
21 Os he escrito
no porque desconozcáis la verdad,
sino porque la conocéis
y porque ningún mentiroso procede de la verdad.
22 ¿Quién es el mentiroso
sino el que niega que Jesús es el Cristo?
Ése es el Anticristo,
el que niega al Padre y al Hijo.
23 Todo el que niega al Hijo
no posee al Padre.
Todo el que confiesa al Hijo
posee también al Padre.
24 En cuanto a vosotros,
lo que oísteis desde el principio
permanezca en vosotros.
Si permanece en vosotros
lo que oísteis desde el principio,
también vosotros permaneceréis
en el Hijo y en el Padre.
25 Y ésta es la promesa que él mismo os hizo:
la vida eterna.
26 Os he escrito esto
respecto a los que tratan de engañaros.

27 **Y en cuanto a vosotros,**
la unción que de él habéis recibido
permanece en vosotros,
y no necesitáis que nadie os enseñe.
Pero como su unción os enseña
acerca de todas las cosas
–y es verdadera y no mentirosa–,
según os enseñó, permaneced en él.
28 **Y ahora, hijos míos, permaneced en él**
para que, cuando se manifieste,
tengamos plena confianza
y no quedemos avergonzados
lejos de él en su Venida.

• *Estructura de la sección*

Esta cuarta sección del primer ciclo quiere poner de relieve que los anticristos no han permanecido, al tiempo que los creyentes en Cristo, Hijo de Dios, tienen la unción del Espíritu Santo. Contiene las siguientes partes:

- Los anticristos no han permanecido (2,18-19).
- La unción de los creyentes (2,20-21).
- Necesidad de permanecer en la confesión de Cristo contra la doctrina de los anticristos (2,22-23).
- Exhortación a permanecer fieles, con la promesa de la vida eterna (2,24-25).
- Reflexión sobre la finalidad de esta exhortación e invitación a permanecer (2,26-28).

El tono de la sección es exhortativo, como lo indica el vocativo inicial «Hijos» (*paidía*). La exhortación está centrada en la necesidad de permanecer fieles. De ahí la recurrencia del término “permanecer” (2,19.24a.24b.27a.27b.28). Veamos el contenido de las distintas partes.

2,18-19. Los anticristos. En primer lugar el autor proclama la llegada de la última hora, que considera marcada por la aparición de los anticristos. En estos dos primeros versos, al describir a los anticristos, el autor insiste en la necesidad de permanecer fieles en la prueba y ante la herejía.

Los dos versos están construidos en quiasmo. El v. 18: **a**: última hora; **b**: anticristos; **b'**: anticristos; **a'**; última hora. El v. 19: **a**: nosotros; **b**: de los nuestros; **b'**: de los nuestros; **a'**: nosotros.

La expresión «última hora» (2,18a) puede entenderse de dos maneras. Puede referirse a la hora del cumplimiento de la primera venida de Cristo (NT en general), pero también a los últimos acontecimientos que precederán a la segunda venida de Cristo. Quizá pueden conciliarse ambas posiciones.

El autor de 1 Jn vería en la herejía y en la persecución (en la prueba) asaltos del enemigo, que son signos que preludian el ataque definitivo. El enemigo trata de dar golpes mortales a la Iglesia. El Apocalipsis concibe esos golpes mortales como etapas hacia el fin. Las tribulaciones son ya ocasión de triunfos que se apunta el Reino.

El Maligno actúa especialmente en los anticristos. El autor recuerda a sus lectores que la venida del Anticristo es una doctrina sobre la que ya están informados (2,18b). Probablemente se trata de la doctrina de la tradición apocalíptica presente en Daniel, que habla de la venida del hombre de la impiedad (con especial referencia a Antíoco Epífanes; cf. Dn 7,24-25; 11,21-39). En el NT esta doctrina es recogida en los sinópticos (discurso escatológico: Mt 24; Mc 13; Lc 21), en la enseñanza de Pablo (2 Ts 2,4-10) y, sobre todo, en el cap. 13 del Apocalipsis (aquí aplicado a los romanos; véase asimismo 4 Esd 12,10-30).

Para el autor, los falsos maestros (cf. 4,1-6) son como la encarnación del Anticristo. Su aparición en el interior mismo de la Iglesia es una señal de la presencia de la última hora (2,18c). De esta manera el autor ilumina la situación actual en la que se encuentra la comunidad. El Maligno sigue actuando ahora en los anticristos. Todo ello estaba predicho en el AT y en las profecías de Jesús.

La frase con la que comienza el v. 19 deja entrever una vez más la dolorosa situación de un cisma en la Comunidad joánica, una escisión que, según el autor, revela que los disidentes no eran en realidad auténticos cristianos. Las especulaciones a que ha dado lugar esta frase sobre las distintas etapas de la Comunidad joánica carecen, en muchos casos, de cimientos sólidos.

En este verso se concreta quiénes son los anticristos: los herejes que antes formaban parte de la comunidad, pero que ahora se

encuentran apartados de ella. Sin duda se alude a la ruptura acaecida en la Comunidad joánica con la secesión de un grupo de sus miembros (cf. Brown y Hengel). Este grupo son los llamados “secesionistas”. Sus doctrinas aparecen a lo largo de la Carta, y ya las hemos expuesto en la Introducción. Indiquemos aquí únicamente su desviación en materia cristológica, puesto que negaban la encarnación, es decir, que Jesucristo había venido en carne (cf. 4,2) y la identidad entre Jesús y el Cristo (cf. 2,22), rechazando, en consecuencia, que Jesús fuese el Hijo de Dios (cf. 2,23). Así, pues, negaban la verdadera humanidad del Cristo, la mesianidad de Jesús y su divinidad, así como el valor redentor de la muerte de Cristo (cf. 5,5-6). Se trataría, pues, de la contaminación de un grupo de la Comunidad con las enseñanzas del progresismo gnóstico, que aparecerá más tarde con mayor claridad en el gnosticismo del siglo II.

El v. 19b es sin duda una reiteración, algo muy del gusto del autor. Ahora bien, es una reiteración que destaca una circunstancia especial. Los secesionistas son una infiltración del gnosticismo en la doctrina y la vida cristianas. La dolorosa escisión fue una necesidad para salvaguardar el auténtico cristianismo. Esto explica que la Carta, al igual que el cuarto evangelio, insista en los elementos que considera esenciales para la fe cristiana: la revelación del Dios-Amor en el envío del Hijo (Jn 3,16; 1 Jn 4,9-10), el don del Espíritu Santo (Jn 7,37-39; 1 Jn 3,24; 4,13) y la respuesta de la fe en Cristo como Mesías e Hijo de Dios (1 Jn 5,15; Jn 20,31), unida a la respuesta de amor al hermano (1 Jn 2,3-11; 3,11-24; 4,11-21; Jn 13,34-35; 15,12-17).

2,20-21. **La unción de los cristianos**. Tras identificar a los anticristos, el autor para a describir las señales de identidad de los auténticos creyentes. Hay que permanecer fieles al kerigma, a la verdad y a la unción (cf. 2,24 y 2,27). El autor se dirige ahora a los que se han mantenido fieles a las enseñanzas del Espíritu de la Verdad.

En el v. 20 se describe la situación de los que han permanecido fieles. Esta situación se delimita con la frase «tenéis la unción del Santo». El significado de esta expresión es muy discutido, pero las hipótesis se pueden reducir a tres:

- Puede referirse al *Espíritu Santo* (cf. NBJ). Sería una fórmula semita para designarlo. Este empleo de "unción" para indicar al Espíritu Santo parece claro por 2,27, donde se habla de la "unción verdadera" por oposición a "unción mentirosa", que sería una forma de aludir al Espíritu de Verdad y al Espíritu de mentira. Probablemente los gnósticos hablaban de "unción" para referirse al descenso del Espíritu Santo en el bautismo del Señor.
- Según otros, el autor tendría presente el *bautismo* y la *donación del Espíritu* (que se llamará después sacramento de la confirmación). Se invitaría a la fidelidad al don recibido: vivir conforme al bautismo y a la gracia del Espíritu recibido.
- Finalmente, según otros, la unción del Santo (2,20.27) significaría el don de la fe, y haría referencia a la primera de las unciones que se harían en la iniciación cristiana (antes del bautismo). Significaría: vosotros tenéis la verdad hecha vida interior, asimilada interiormente (I. de la Potterie). En otras palabras, se trataría de la fe hecha principio interno, don interior (vida de la gracia). Es el cumplimiento de las promesas de Jeremías (31,31-34) y de Ezequiel (36,24-28). Así, el don de la fe es un don del Espíritu Santo como *Maestro*, y tal vez se refiere a ello el autor cuando dice que la Unción "enseña" (cf. 2,27).

De cualquier modo, el autor indica la situación de una Iglesia afianzada fuertemente en el kerigma, en la profesión de la fe. Por eso, esta comunidad es capaz de discernir la mentira de los herejes (es decir, en la mentida no hay verdad).

Como podremos ver, toda la sección 2,20-29 (cf. 2,20.24.27.29), con las alusiones al Espíritu Santo (Espíritu de Verdad), se convierte en un lugar fundamental para la fe trinitaria, y así se completa el mensaje de algunos lugares (cf. Jn 17,3; 1 Jn 3,23), que parecerían centrar la vida divina en el Padre y el Hijo. La presencia del Espíritu Santo es continua en el discurso de despedida (Jn 14-16) y en otros lugares de 1 Jn (3,24 y 4,13).

Mediante una pausa reflexiva («os he escrito»), el autor explica las razones por las que se ve obligado a hacer este análisis de la situa-

ción de la Comunidad (2,21). Los auténticos cristianos están en posesión de la Verdad, es decir, de la verdadera fe en Jesucristo, y están enraizados en el amor fraterno. Pero necesitan ser advertidos de la gravedad del momento, que el autor considera anticipo de la «última hora» (cf. v. 18); necesitan sobre todo certeza, que el autor expresará con los tres "sabemos" del epílogo de la Carta (5,14-21). Por ahora, adelanta una razón poderosa: los secesionistas no han sido fieles a la Verdad, a la revelación recibida, «porque ningún mentiroso procede de la verdad».

2,22-23. Normas de discernimiento para permanecer en la confesión de Cristo frente a las doctrinas de los anticristos. Tras la afirmación de que «ningún mentiroso procede de la verdad», el autor trata de desenmascarar algunos de los elementos de esa mentira, ofreciendo un criterio de discernimiento del auténtico mensaje. En estos versos encontramos:

- Una proposición interrogativa: «¿Quién es el mentiroso sino el que niega que Jesús es el Cristo?» (2,22a).
- Una proposición lapidaria de identificación del Anticristo: «Ése es el Anticristo, el que niega al Padre y al Hijo» (2,22b).
- Una doble fórmula de norma de discernimiento, donde se reitera, mediante una antítesis, la proposición de 2,22b.
  - Todo el que niega al Hijo tampoco posee al Padre.
  - Todo el que confiesa al Hijo posee también al Padre (2,23).

El contenido de la sección es claro. Para Juan, la verdad es única: que Dios ha enviado a su Hijo al mundo para salvarlo, o lo que es lo mismo: Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, el Salvador.

Comienza el autor (2,22) con una proposición interrogativa que describe al mentiroso, es decir, al que está poseído por el espíritu de la mentira, pues niega que Jesús es el Cristo, es decir, el Mesías prometido por las Escrituras Santas. Ahora bien, como veremos a lo largo de la Carta (3,23; 5,13), el primer elemento de la fe es que Jesús es el Cristo, el Mesías.

Sin duda, la negación de esta verdad es típica del judaísmo que rechazó a Cristo, tal como aparece en todo el cuarto evangelio. Precisamente éste se escribe «para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo

de Dios» (20,31). Pero, en el contexto de la Primera Carta, parece que los que niegan que Jesús es el Cristo lo hacen en otro sentido. En efecto, los herejes a quienes tiene presente la Carta probablemente afirmaban: "El Cristo es distinto del Jesús carnal histórico". Éste era el pensamiento de Cerinto (cf. Apéndice de Brown) y el docetismo. Se trataría de una afirmación gnóstica que distinguía entre Jesús y Cristo. Nuestro texto prueba que Juan no era gnóstico, ni siquiera un gnóstico *desmitificado*, sino que combatía frontalmente el gnosticismo.

En 2,22b encontramos una proposición de identificación del Anticristo. La fórmula de síntesis de fe en Jn 20,30-31 tenía como segundo elemento la filiación divina de Jesús: «para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios». También en la conclusión de la Carta (5,13) se afirma que ésta va dirigida a los que creen en el Nombre del Hijo de Dios. De ahí que los herejes, al negar que Jesús fuese idéntico al Mesías, negaban al Padre y al Hijo. Al negar que Jesús fuese el Cristo, el Mesías, negaban *a fortiori* que Jesús fuese Hijo de Dios.

La formulación lapidaria de 2,23 («Todo el que») parece claramente una consigna dada por la Escuela de Juan a los cristianos. La negación de Jesús como Hijo de Dios implica la negación de Dios como Padre, y niega por consiguiente la comunión con el Padre. En cambio, la confesión de Cristo como Hijo de Dios implica dicha comunión (cf. 1 Jn 1,3).

La doctrina de la unidad del Padre y del Hijo está claramente expresada en el cuarto evangelio, tanto en el discurso de 5,19-30 como en las declaraciones de la Fiesta de la Dedicación (10,30-36) y en la llamada oración sacerdotal (17,11.21.23). Por ello, el autor de la Carta recoge esta enseñanza del evangelio y la formula de forma lapidaria y en paralelismo antitético. Es una muestra del modo en que acuña (o recoge de la Escuela de Juan) expresiones de tono rítmico y lapidario.

2,24-25. Exhortación a la fidelidad. Una vez identificado el Anticristo y su enseñanza, el autor se dirige ahora a sus lectores con una alocución en la que les exhorta a mantenerse fieles en la doctrina y les señala los bienes de esta fidelidad: comunión con el Padre y con el Hijo, y la Vida eterna. Volvemos, pues, a las dos ideas centrales que hemos visto en el prólogo de la Carta. Así, pues, estos dos versí-

culos, en los que se exhorta a permanecer fieles, podían ser considerados una “vuelta al anuncio”, es decir, a lo expresado en el prólogo de la Carta.

La *estructura* del texto es muy sencilla. En primer lugar, una exhortación a la fidelidad (2,24a), seguida de una descripción del gran bien que seguirá al cumplimiento de la exhortación. El gran bien es la comunión con el Padre y con el Hijo (2,24b). Viene a continuación una proposición en la que se destaca el inmenso don prometido a los que se mantengan fieles: la Vida eterna (2,25).

El verbo “permanecer” es el elemento fundamental del v. 24. En 2,24a va en imperativo, en tono exhortativo y, a la vez, de invitación. La expresión «lo que oísteis desde el principio» parece referirse aquí al kerigma sobre Jesús como Mesías Hijo de Dios.

La exhortación a “permanecer” se motiva seguidamente, indicando su alcance. El autor destaca que la fidelidad al kerigma conduce a la comunión con el Hijo y con el Padre (2,24b). La proposición trata de indicar el fruto de la permanencia en el kerigma. Observemos que aquí es mencionado en primer lugar el Hijo, probablemente por la relación con la expresión «lo que oísteis desde el principio».

La promesa de la vida constituye el contenido del v. 25. Se trata de la Vida eterna que estaba junto al Padre y que se nos ha dado (1,2); es la promesa de Cristo, como aparece en nuestro texto; es posesión del que ama (3,15); es don del Padre y está en el Hijo (5,11-12); es posesión del creyente (5,13); es como una definición de Cristo: el Dios verdadero y la Vida eterna (5,20).

La frase «y ésta es la promesa que él mismo os hizo: la vida eterna» es una proclamación que manifiesta la estructura de las formulaciones de esencia del cristianismo. Consta de una frase mostrativa («ésta es la promesa») y de un término clave: vida eterna. Con esta promesa se vuelve al contenido del anuncio. Se diría que el kerigma es un *anuncio-promesa* que tiene como contenido la vida eterna. Esta vida eterna está ya presente (5,13), pero un día será consumada. Consiste en la filiación divina y tendrá su culminación en la visión de Dios, tal cual es (cf. 3,1-2).

El cristianismo es la promesa de una vida, de la verdadera Vida, la que no tiene fin: la posesión de Dios. Ésa es la promesa que Dios nos ha hecho en Cristo (que es el “Amén”; cf. 2 Co 1,19-20; Ap 3,14), una

promesa espléndida, segura, de plenitud y de vida. El cristianismo es un grito de esperanza, una religión de promesa y epifanía, puesto que la Vida se nos ha manifestado.

2,26-28. Reiteración de la invitación a permanecer. Para terminar esta sección, el autor vuelve sobre dos términos clave, que han presidido el desarrollo anterior: "permanecer" (2,26a.26b.27.28) y "unción" (2,26.27). La *estructura* de estos versos es muy sencilla. El v. 26 constituye una especie de pausa para recordar la finalidad de la misiva del autor. El v. 27 se centra en el tema de la unción, que termina con una exhortación a permanecer, y el v. 28 prosigue la exhortación, motivándola con la mención de la venida del Señor. Podíamos titular este segmento "Urgencia del permanecer". Se reitera la verdad del mensaje con el término "unción" (2,27a.27b; cf. 2,20) y se insiste en la necesidad de la permanencia (2,28).

En el v. 26 tenemos, de alguna manera, uno de los motivos de la Carta: la preocupación del autor ante la propaganda de los secesionistas que pretenden engañar a los fieles. Aparece aquí el término "engañar", que en el verso siguiente se especifica con el adjetivo "mentirosa". Al final de la Carta aparecerá el motivo positivo del escrito: «para que os deis cuenta de que tenéis Vida eterna» (5,13).

El v. 27 (igual que en 2,20) recuerda que los cristianos tienen la unción, que es el Espíritu de verdad y la fe recibida. Esta unción es criterio de verdad (cf. Jn 16,13): el Espíritu de verdad los guiará hasta la verdad completa. El cambio de la expresión «todos vosotros lo sabéis» (2,20) por «no necesitáis que nadie os enseñe» sirve para indicar que la instrucción cristiana es lo suficientemente completa como para no necesitar recurrir a la gnosis herética.

En la segunda parte del v. 27 encontramos una invitación a la fidelidad al Evangelio, a Jesucristo y a la doctrina. Es necesario hacer consciente la promesa del bautismo. La unción recibida por los cristianos es el Espíritu de verdad que enseña todas las cosas (cf. Jn 16,13). Él ha instruido a los creyentes mediante la predicación de la Iglesia. En cambio, la enseñanza de los secesionistas es mentirosa, porque niega la encarnación (4,2) y el valor redentor de la sangre de Cristo (5,5-6). Es interesante observar que al final se dice «permaneced en él», refiriéndose a Cristo. Esta misma frase aparecerá al comienzo del verso siguiente.

Termina toda la sección (v. 28) con una exhortación que concluye de algún modo el desarrollo anterior (2,18ss) y, por otra parte, introduce el siguiente (2,29 – 4,6). La expresión «Y ahora, hijos míos» indica, por una parte, que el autor quiere terminar la sección reiterando su exhortación; y, por otra, que tiene una relación de paternal autoridad con los destinatarios. La exhortación se centra en el verbo clave de toda la sección: "permanecer".

Para motivar esta invitación a la fidelidad, el autor recurre al tema del juicio que tendrá lugar en la segunda venida del Señor. Esta venida se expresa con la frase «cuando se manifieste», que es clásica en el cristianismo primitivo (cf. 1 Co 1,7; Tt 2,13). El autor desea que los cristianos tengan en ese momento «plena confianza» (*parresía*) en su venida (*parusía*), puesto que han sido fieles. En cambio, los que se han apartado de la comunidad quedarán avergonzados, lejos de él. Estamos ante una idea importante para comprender la escatología de la Carta. Veremos que en 3,1-2 se desarrolla el tema de la suerte de los fieles (hijos de Dios).

La frase «lejos de él en su Venida» es también corriente en la perspectiva de la escatología del NT. Recordemos la parábola del juicio final en Mt 25,31-46. Es posible también que el autor esté ya pensando en Caín (cf. 3,12), que fue alejado de la presencia del Señor. En efecto, si nuestra comprensión de este verso es correcta, el autor está en 2,28 pensando ya en Caín y Abel. Caín, hijo del Maligno, avergonzado en la presencia de Dios (en el día del juicio), sería prototipo de los que tendrán que avergonzarse ante Cristo en su Parusía.

Esto explica la conexión con la frase siguiente («si sabéis que él es justo»), con la que empieza el segundo ciclo. Eso indicaría que el término "justo" de 2,29 podría referirse a Dios, a quien Caín no consideraba justo (cf. Targum Palestino), y a Jesucristo, a quien el autor tiene presente ya en la figura de Abel. Recordemos la mención de Jesucristo como "justo" en 2,1 y el contraste con Caín más adelante (3,11-15). De ello hablaremos en el comentario a la sección siguiente.

El v. 28 es, pues, una conclusión que, al propio tiempo, sirve de inclusión respecto a 2,18-19 (comienzo de esta sección) y que contiene asimismo una referencia al prólogo de la Carta. De alguna manera, constituye también el tránsito a la sección siguiente. En efecto, el verbo *efanerothe* («se manifestó» o «se ha manifestado») incluye una

referencia a 1,2 y, a la vez, preludia la sección siguiente (cf. 3,2). En cierto modo comenzaría la sección del "juicio". Los gnósticos serían como Caín, al negar la existencia de un juez y de un juicio, y, en consecuencia, el valor de las buenas obras. Pero tendrán que avergonzarse el día del juicio.

En conclusión, el autor ha pretendido en esta sección (2,18-28) convencer a sus lectores de la verdad de la fe cristiana y de que el momento por el que pasa la comunidad es crítico. Frente a las enseñanzas de los Anticristos, el cristiano debe permanecer en Cristo.

II. Vivir como hijos de Dios: segunda exposición del don y de la tarea de la comunión (2,29 – 4,6)

Esta sección comienza con una oración condicional seguida de la oración principal: «Si sabéis que él es justo, reconoced que todo el que obra la justicia ha nacido de él» (2,29). La frase tiene un papel semejante a «Dios es luz» de la primera parte (1,5). Más aún, inaugura una segunda sección sobre el don y la tarea de la comunión. Para la visión de conjunto de este segundo ciclo y las secciones que comprende, véase la Introducción (estructura de la Carta). Aquí recordemos solamente algunos elementos.

El principio es el siguiente: Dios es Padre justo que nos ama como hijos y quiere que nos amemos como hermanos (2,29 – 3,2). Más brevemente: somos hijos de Dios. Tras este principio se exponen las siguientes consecuencias y exigencias derivadas de la filiación divina:

- No pecar (3,3-10). Si obramos la justicia (si evitamos el pecado), nos pareceremos al Padre y a Jesucristo, que son justos. La primera consecuencia es, pues, la limpieza de pecado, aceptando la justificación que viene de Dios.
- Amor al hermano, puesto que es hijo de Dios (3,11-18).
- Confianza en Dios, que está por encima de nuestra conciencia (3,19-22), culminando en una síntesis de cristianismo (3,23-24).
- La recta confesión de la fe bajo el Espíritu de la Verdad, que confiesa a Jesús (4,1-6).

Todo ello supone, por parte del autor, una notable síntesis del don y de la tarea de la comunión. Estamos, pues, ante la obra del mentor o de un miembro eminente de la Escuela de Juan. Como hemos visto, en el primer ciclo se sacaban las mismas consecuencias: a) ruptura con el pecado y confianza en Cristo Redentor (cf. 1,5 – 2,2); b) nuevo mandamiento (2,3-11); c) preferir el amor del Padre al amor del mundo (2,12-17); d) recta confesión de fe (2,18-28).

Es notable también la relación del pensamiento de la Carta en los tres apartados con las enseñanzas de Pablo. Así, por ejemplo, en 1 Corintios tenemos: limpieza del pecado (6,11); el amor (cap. 13) y la recta confesión de fe (15,3-4). Asimismo en la carta a los Romanos encontramos: justificación con el perdón mediante la sangre de Cristo (3,21-24 y todo el desarrollo de los caps. 5-8); mandamiento del amor (13,8-10); y la recta confesión de fe en el saludo inicial (1,1-7) y en la doxología de la conclusión (16,15-27). Naturalmente, esta coincidencia con la doctrina paulina se da también en otras formas de concebir la estructura de la Carta, por ejemplo en Thüsing con la secuencia Fe-Amor, y lo mismo respecto a la estructura de Feuillet (Véase la Introducción).

Dios es Padre justo que nos ama como hijos (2,29 – 3,2)

29 **Si sabéis que él es justo,**
reconoced que todo el que obra la justicia
ha nacido de él.
3 1 **Mirad qué amor nos ha tenido el Padre**
para llamarnos hijos de Dios,
pues lo somos.
El mundo no nos conoce
porque no le conoció a él.
2 **Queridos,**
ahora somos hijos de Dios,
y aún no se ha manifestado lo que seremos.
Sabemos que, cuando se manifieste,
seremos semejantes a él,
porque lo veremos tal cual es.

Por lo que respecta a la *estructura*, la sección consta de dos proposiciones. En primer lugar, encontramos (2,29) una formulación compleja: una oración condicional seguida de la principal. Este verso va a actuar como principio de las diversas secciones de este segundo ciclo. En segundo lugar (3,1-2), pasamos a una alocución donde se pondera la grandeza del don de la filiación divina, obra del amor de Dios, y se invita a los lectores a tomar conciencia de tal grandeza y de la dimensión futura que entraña: ser semejante a Dios y verle tal cual es. En esta exclamación (3,2) el autor comenta la expresión "ser hijo (o nacido) de Dios" en su auténtico sentido cristiano, contraponiéndolo al significado que recibía entre los gnósticos. Así, 3,1-2 se convierte también (con 2,29) en principio de todo lo que se dirá en este segundo ciclo.

Del mismo modo que, en el primer ciclo, la expresión «Dios es luz» actuaba como principio iluminador de toda la sección de 1,5 – 2,28, así también, en esta nueva sección, encontramos un principio: Dios es justo y nos ama como hijos. Consideramos globalmente la sección de 2,29 – 3,2 como enunciación de este principio, primero en forma apodíctica (2,29) y después en forma exhortativa (3,1-2).

2,29. Obrar la justicia y nacer de Dios. La sección comienza, como hemos dicho, con una oración condicional, que introduce mediante un imperativo verbal («reconoced que») una fórmula lapidaria («todo el que obra…»). Es digna de atención la construcción sintáctica de estas dos frases con la conjunción "que" (*hoti*), algo que denota que el autor tiene presente alguna serie de expresiones ya preexistentes en la Escuela de Juan. Pero, según nuestra opinión sobre el origen de las fórmulas lapidarias, no se trata de una fuente gnóstica, sino de una fuente que sería una colección de antítesis a base de las palabras de Jesús (o consignas bautismales) y que, por estar ya acuñadas y transmitidas en la Escuela joánica, necesitan esas frases introductorias o comentarios que parecen romper la construcción rítmica. En nuestro caso, la frase «reconoced que» introduce una fórmula lapidaria (apodíctica), mezcla de discernimiento y de consigna: «todo el que obra la justicia ha nacido de él».

La expresión «él es justo» (2,29a) parece referirse al Padre. Es verdad que en la Carta se afirma en dos ocasiones que Jesucristo es justo

(2,1; 3,7), pero, dado que al final de 2,29 se indica «ha nacido de él», parece correcta la observación de los exegetas de que en el NT no se dice que el cristiano ha nacido de Jesucristo, sino del Padre.

La proclamación «él es justo» parece tener aquí un significado ligeramente distinto del que hemos encontrado en la fórmula de 1,9 («fiel y justo es él»). En efecto, por el contexto no parece que se refiere directamente al atributo de la misericordia, sino al de la justicia o la santidad. Así, esta proclamación sería sinonímica de «Dios es santo» (cf. el intercambio de estas invocaciones en la llamada oración sacerdotal, Jn 17). Dios es exigencia de limpieza. En este sentido, la expresión «él es justo» equivale a «Dios es luz» (1,5). Por su parte, la asociación del atributo de la justicia con Dios es exigida, a su vez, por la frase siguiente: «todo el que obra la justicia ha nacido de él». En sentido de ambas expresiones se completa mutuamente.

Este carácter complementario de santidad y justicia es probable, puesto que 2,29, a la vez que comienzo de sección, es un verso puente entre 2,28 (que habla de juicio) y la sección siguiente (3,3-10), donde se menciona la práctica de la justicia, en el sentido de no cometer pecado. De todos modos, también cabe interpretar la expresión «él es justo» en el sentido de que es bondadoso y misericordioso con sus hijos y quiere que ellos se amen entre sí. Ambos sentidos no se excluyen entre sí.

En cualquier caso, «él es justo» sería una especie de principio, al estilo de *Dios-luz* (1,5) y *Dios-amor* (4,8.16) para sacar las oportunas conclusiones. En este segundo ciclo, como en seguida veremos, se extrae la conclusión de que la filiación divina entraña la práctica de la justicia, que el autor concibe como limpieza del pecado y amor fraterno.

A nuestro parecer, la expresión «si sabéis que él es justo» remitiría ya también a la tesis de Abel, que defiende que Dios es justo. El tema lo hemos desarrollado en "El derás de Caín y Abel". Abel sería "nacido de Dios" y Caín, nacido del diablo. El derás habría sido aplicado a la situación por la que pasaba la Comunidad, perseguida por los que imitaban a Caín.

El conjunto de la sección querría, pues, invitar a vivir como el Hijo de Dios Justo y no como Caín, el hijo del diablo. Este pensa-

miento se desarrollará en toda la sección. A la vez, tendríamos motivos para comprender mejor el significado de la proclamación «él es justo» (2,29), a saber, Dios os quiere justificar con su amor de Padre. Ambas perspectivas no se excluyen entre sí en un documento tan complejo y rico.

Si nuestra interpretación del conjunto es correcta, el autor tendría presente la proclamación de Abel de que "Dios es justo" e insertaría, a partir de ella, la frase lapidaria «todo el que obra la justicia ha nacido de él» (2,29b).

Esta última frase, como hemos visto, es paralela a la empleada en el cuarto evangelio «El que obra la verdad va a la luz» (3,21). En el rabinismo, "obrar la justicia" (*ṣedaqa*) es hacer las obras de la oración, la limosna y el ayuno. Esa misma asociación encontramos en Mt 6. Para Juan, obrar la justicia consiste en no cometer pecado y en amar (cf. la enrevesada pero expresiva coordinación de 3,10b: «todo el que no obra la justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano»). La fórmula "todo el que", cuyo significado puede equivaler a "todo y solo", es muy del gusto del autor del cuarto evangelio y del de la Carta.

Aunque la idea de que el creyente es hijo de Dios (nacido de Dios, cf. 2,19b) es típicamente cristiana (cf. Jn 1,12-13), no habría inconveniente en afirmar que la expresión "nacer de Dios" en este contexto hubiese formado parte del conjunto de afirmaciones gnósticas empleadas por los adversarios que tiene presente la Carta. El autor pudo emplear esta expresión para precisar su verdadero sentido y, a la vez, criticar el sentido en que la empleaban los adversarios, juzgándolo a la luz de la auténtica enseñanza cristiana. Asimismo quiere deducir las verdaderas exigencias que conlleva el ser nacido de Dios, a saber, no pecar, amar al hermano, confiar en Dios y confesar la recta fe. Según Juan, sólo con estas exigencias puede ser correctamente entendida la expresión "nacido de Dios". Por ello, el conjunto de la fórmula dependiente del segundo "que" («todo el que obra la justicia ha nacido de él») no es una sentencia gnóstica, sino cristiana, tanto más cuanto que "obrar la justicia" es una expresión típicamente bíblico-targúmica, qumránica, apocalíptica y neotestamentaria, pero no gnóstica. Téngase presente que el énfasis de las corrientes gnósticas no recae en el "obrar", sino en el "conocer".

Así, pues, la diferencia del sentido de esa expresión en Juan respecto al que le da la gnosis vendría, a nuestro parecer, de los siguientes elementos y motivos. En primer lugar, del empleo de la frase "ser nacido de Dios" referido a la "Palabra" en la predicación cristiana (cf. 1 P 1,3.23; Jn 1,13; etc.). Se trata de la Palabra creadora de Dios, del Espíritu creador de Dios. Ahora bien, este trasfondo es de la tradición bautismal (cf. también el bautismo de los prosélitos y la concepción sobre el Espíritu que hace nacer una nueva creatura; véase asimismo 1 Jn 3,24 y 4,13). También puede recurrirse al empleo de la expresión "hijos sois de Dios" (Dt 14,1) y al uso de "hijo de Dios" en el libro de la Sabiduría (2,13.18). Tal vez tendríamos aquí además un semitismo para expresar una relación moral con Dios (cf. la frase "nacer del diablo").

• *La fórmula "nacido de Dios", ejemplo de lenguaje de robo (o préstamo)*

Llamamos aquí lenguaje de robo al empleo que hace un autor de un término corriente en un contexto determinado (aquí en el gnosticismo) para quitarle la connotación equivocada que se le da en ese contexto y reivindicar el sentido auténtico que tal término o expresión tiene en el contexto cristiano. Un ejemplo reciente de ello es el empleo de los términos "alienación" o "liberación" en el marxismo ateo y la asunción de los mismos términos en el contexto cristiano (creyente). En nuestro caso, el énfasis en la expresión "nacidos de Dios" ciertamente puede deberse a la intención del autor de luchar contra el sentido o alcance de ese término en el gnosticismo. Recordemos que los herejes la usaban para su pretensión de ser partículas del mundo de arriba, y por ello impecables. Pero, al emplear con énfasis este término, el autor de la Carta pone en práctica el lenguaje de robo o préstamo. Su intención es dar a la expresión su auténtico sentido cristiano.

Ciertamente, el cuarto evangelio emplea las fórmulas "nacer de Dios" (1,13), "nacer de arriba", "nacer de lo alto", "nacer de nuevo" o "nacer del Espíritu" (3,3.5). Pero, como diremos en su lugar respecto del término "germen" (1 Jn 3,9), Juan ha podido emplear un término del que abusaban los gnósticos para darle su auténtico sentido cristiano. Aunque en el contexto del gnosticismo tuviese otro sentido, en el de Juan queda integrado en una frase de sentido antignóstico. La Carta es radicalmente antignóstica (cf. 4,1-6). El trasfondo que

emplea el autor al hablar del “nacido de Dios” no es el gnóstico, sino, como hemos dicho, el veterotestamentario, targúmico y cristiano.

La frase «el que obra la justicia ha nacido de él» implica de por sí el sentido cristiano de “nacer de Dios” en contra del sentido falso que le daban los herejes, pues es como si el autor dijera: “el que obra la justicia, *ése es* el que ha nacido de Dios”.

3,1-2. Grandeza de la filiación divina del creyente. Tras la fórmula lapidaria con la que se afirma que todo el que obra la justicia ha nacido de Dios (cf. 2,29), el autor de detiene a ponderar la grandeza de tal filiación, expresando, en forma de exclamación, la dignidad y el futuro de los hijos de Dios. Se trata de un don con una doble dimensión: la presente, la gracia de la filiación divina (3,1); la futura, la gloria, el encuentro (3,2). Al mismo tiempo, la filiación divina, en cuanto que implica la justicia, es el presupuesto y exigencia de la pureza (limpieza) y la fraternidad. Todo lo que después se dice de la fraternidad quedará claro. Somos *hijos* de Dios y, por consiguiente, *hermanos* (con un nuevo lazo, más fuerte que el que podrían representar los vínculos carnales).

En nuestra opinión, la sección 3,1-2 es un comentario al tema de la filiación divina introducido en 2,29. En efecto, con la expresión «el que obra la justicia ha nacido de él», el autor tiene probablemente en su mente una antítesis de tono lapidario compuesta por dos miembros: “el que obra la justicia ha nacido de Dios ≠ el que peca es hijo del diablo”. El segundo miembro de la antítesis reaparecerá en 3,8.

El contenido de 3,1a constituye una exclamación gozosa en la que se expone el don de la auténtica filiación divina como un don del amor de Dios. De alguna manera queda anticipada la idea del Dios-Amor (4,8.16) y de la exigencia del amor (4,11-21). En énfasis de la expresión «Mirad qué amor nos ha tenido el Padre» podría traducirse: «Mirad qué inmenso amor nos ha tenido el Padre». Este énfasis recuerda el de Jn 3,16: «Tanto amó Dios al mundo».

A la presunción de los herejes, que se creían nacidos de Dios, el autor opone la realidad cristiana: la filiación divina, que consiste no sólo en llamarse hijo de Dios, sino en serlo. La Carta vuelve sobre este tema en 5,1-3.

La grandeza de la filiación divina aparece también en el prólogo del cuarto evangelio: «A los que lo recibieron [al Logos] les dio el

poder de ser hijos de Dios, a los que creen en su Nombre» (1,12). La finalidad de la obra redentora es reunir a los hijos de Dios dispersos por el mundo (Jn 11,52). La enseñanza de Juan recoge la idea inculcada por Jesús en los sinópticos, cuando habla continuamente de "vuestro Padre celestial" (cf. Mt 5-7).

Es oportuno recordar que esta exclamación ponderando el amor a Dios es profundamente antignóstica. El amor no cuenta en el gnosticismo.

Con la expresión "el mundo no nos conoce" se quiere poner de relieve que los hijos de Dios no pertenecen al mundo, tal y como el autor entiende el término "mundo". Por su parte, la afirmación de que «el mundo… no le conoció a él» (3,1b) es una evocación de lo que se dice en el cuarto evangelio: «En el mundo estaba y el mundo fue hecho por él y el mundo no lo conoció; vino a los suyos y los suyos no lo recibieron» (1,10-11). Lo mismo leemos al final de la llamada oración sacerdotal: «El mundo no te ha conocido» (17,25).

En 3,2 observamos que el tema de la filiación divina del cristiano suscita en el autor una mirada hacia su consumación. Es una apertura al futuro, una mirada a la Parusía: la gloria y el encuentro. En 3,2a el autor reitera que la filiación divina es ya un don actual. El nacido del Espíritu es hijo de Dios ya, realmente. Pero esa filiación tendrá su plena eclosión en el cielo (3,2b).

La expresión «cuando se manifieste» puede hacer referencia a la segunda venida del Señor. En este caso, tendríamos el mismo sentido que en 2,28. Asimismo podría referirse a la frase que precede inmediatamente en este mismo verso: «aún no se ha manifestado lo que seremos (3,2a). En cualquier caso, la filiación divina todavía está en camino hacia su plenitud, ya sea cuando el Señor vuelva, ya sea cuando se manifieste «lo que seremos». Las dos formas de entender la expresión hacen referencia a una etapa futura y en ambas se habla de la visión de Dios o de Cristo.

En nuestro texto de 3,2b parece que la expresión «cuando se manifieste» se presta más fácilmente a ser relacionada con la Parusía o última venida del Señor (cf. 2,28). Tenemos así expresada la fe de la Iglesia en la vuelta del Señor. La utilización del verbo "manifestarse" (*faneroun*) en pasiva indica que nuestra manifestación plena de hijos de Dios está relacionada con la manifestación del Señor en la Parusía.

De todos modos, las dos formas (o etapas) de la filiación, la presente (3,2a) y la futura (3,2b), están en conexión una con otra (precisamente por el empleo del mismo verbo): «aún no se ha manifestado lo que seremos» (3,2a) y «cuando se manifieste» (3,2b). La Escuela de Juan espera ardientemente la visita del Señor. Baste recordar las palabras del Apocalipsis con las que termina el NT: «Ven, Señor Jesús» (22,20).

Tras la enunciación del principio asentado en 2,19 – 3,2, el autor, al igual que en el primer ciclo, prosigue sacando las consecuencias que implica para la vida cristiana el don de la filiación divina. Como hemos indicado en la Introducción, estas consecuencias son la limpieza de pecado (3,3-10); el amor al hermano (3,11-18); la confianza en Dios (3,19-22), seguida de una síntesis de cristianismo (3,24-24); y la recta fe ante los maestros del error (4,1-6). Veamos las diversas secciones.

Vivir como hijos de Dios es incompatible con el pecado (3,3-10)

3 Todo el que tiene esta esperanza en él
se purifica a sí mismo, como él es puro.
4 Todo el que comete pecado
obra también la iniquidad,
pues el pecado es la iniquidad.
5 Y sabéis que él se manifestó
para borrar los pecados,
pues en él no hay pecado.
6 Todo el que permanece en él no peca;
todo el que peca no le ha visto ni conocido.
7 Hijos míos, que nadie os engañe.
El que obra la justicia es justo,
como él es justo.
8 El que obra el pecado es del diablo,
porque el diablo peca desde el principio.
El Hijo de Dios se manifestó
para deshacer las obras del diablo.
9 Todo el que ha nacido de Dios no peca,
porque su germen permanece en él;
y no puede pecar
porque ha nacido de Dios.

10 **En esto se reconocen**
los hijos de Dios y los hijos del diablo:
todo el que no obra la justicia no es de Dios,
ni tampoco el que no ama a su hermano.

Nos hallamos ante la primera consecuencia del principio "Dios es Padre justo que nos ama como a hijos, y todo el que obra la justicia ha nacido de él" (primera sección del segundo ciclo). En esta sección el autor aplica el principio de la filiación divina a la situación del cristiano, más concretamente a la incompatibilidad del cristiano y el pecado.

El principio que se proyecta sobre toda la sección (y que ya hemos analizado) es la afirmación «Él es justo [y]... todo el que obra la justicia ha nacido de él» (2,29). Por ello, la sección podría también titularse: "ser hijo de Dios implica obrar la justicia, es decir, no pecar".

Por lo que respecta a su *estructura*, la sección está compuesta de la siguiente manera:

- Una formulación en que se extrae la consecuencia de la esperanza del cristiano: la necesidad de purificación, de limpieza de pecado (3,3).
- Una formulación lapidaria («Todo el que comete pecado obra también la iniquidad [injusticia]», 3,4a). Es la faceta negativa de una antítesis que está presente en toda la sección. Recordemos que la postura positiva había sido expresada ya en 2,29 («todo el que obra la justicia ha nacido de él») y en el comentario de 3,1-2 sobre la grandeza de la filiación divina del cristiano. Ya hemos indicado que la sección de 2,29 – 3,2 se convierte en principio de este segundo ciclo.
- Sigue un comentario (3,4b-6), que consta de una precisión (3,4b), una aplicación a la obra de Cristo (3,5) y una antítesis perfecta, con terminología típicamente joánica (3,6).
- En forma de exhortación y de aviso, que comienza con la frase «Hijos míos, que nadie os engañe» (3,7a), es introducida una nueva antítesis cuyo primer miembro (postura positiva) es 3,7b: «El que obra la justicia es justo». Esta afirmación es seguida de una referencia a Cristo (3,7c). El segundo miembro constituye la postura negativa: «El que obra el pecado es del diablo» (3,8a), seguida de un comentario relativo al diablo

(«que peca desde el principio», 3,8b) y de una referencia a la obra de Cristo (3,8c).
- De nuevo es introducida una fórmula lapidaria en la que se expresa la incompatibilidad entre “nacer de Dios” y “pecar” (3,9a), seguida de una explicación de la razón de dicha incompatibilidad (3,9b).
- La sección termina con una frase de tipo deíctico o mostrativo (3,10a), que introduce una norma de discernimiento (3,10b). Esta frase forma inclusión, en forma de contraposición, con 2,29b e indica que toda la sección 3,3-10 es una aplicación del principio establecido en 2,29. La última frase (3,10c) es ya un puente hacia la siguiente sección, donde se habla del amor al hermano como consecuencia de haber nacido de Dios.

3,3. Necesidad de purificación. La frase «Todo el que tiene esta esperanza en él» (3,3a) hace referencia a la sección 2,29 – 3,2. Recordemos que esa sección contenía, según nuestro análisis, un primer miembro (postura positiva) de una antítesis que el autor tenía en su mente. Ese primer miembro era el siguiente: «todo el que obra la justicia ha nacido de él» (2,29b). El segundo miembro, según veremos más adelante, es el siguiente: «el que obra el pecado es del diablo» (3,8a), reiterado en forma de inclusión en 3,10: «todo el que no obra la justicia no es de Dios». Hemos visto asimismo que 3,1-2 es una forma de comentario en tono exclamativo (“Mirad”), donde se pondera la grandeza de la filiación divina del cristiano (3,1) y se añade, en tono de gozosa alocución (“Queridos”), una invitación a dirigir la mirada a la dimensión futura de la filiación divina: ver a Dios tal cual es (3,2).

En consecuencia, la frase «Todo el que tiene esta esperanza en él» implica el contenido del don de Dios, la filiación divina, y su culminación en el cielo (ser semejante a Dios y verle tal cual es). Ésta es la esperanza del cristiano. Sin embargo, desde el punto de vista gramatical, es difícil determinar el referente de la mencionada frase. ¿En quién tiene puesta el creyente la esperanza de llegar a la gloria? ¿En Dios?; ¿en Cristo? La respuesta quizá abarque simultáneamente ambos aspectos. Por el contexto y por los versos siguientes, se ve que el autor tiene presente a Cristo de una manera muy especial.

Con el v. 3a se inicia el tema de la purificación. El don de Dios (que es puro) y el destino de ser semejantes a él exigen pureza y semejanza moral. El conjunto de 3,3a es una fórmula lapidaria que indica la necesidad de purificarse para el encuentro con Cristo, del que se ha hablado en el verso precedente, y que parece apuntar a la meta de la filiación divina plena.

La expresión «se purifica» es un *hapax* en Juan, es decir, que ocurre solamente aquí. Y parece indicar que quien tiene puesta la esperanza en Cristo se limpia (o se deja limpiar) por su sangre (cf. 1,7; 2,1-2), o al menos se esfuerza por mantenerse sin mancha. Sería una alusión al vocabulario de la limpieza para el servicio divino. ¿Contendría tal vez una alusión a los sacrificios de Abel, que purificaban? Quizá el autor emplea un vocabulario de sustrato hebreo o targúmico.

La expresión «como él es puro» contiene una referencia cristológica. Es la motivación de la necesidad de purificarse por parte del creyente. La misma referencia a Cristo como modelo del cristiano aparecerá en 3,5c («en él no hay pecado») y 3,7c («como él es justo»). Cristo se manifiesta, pues, como *fuente de pureza y santidad*.

3,4. El pecado, iniquidad. La frase «Todo el que comete pecado obra también la iniquidad» es una variante del segundo miembro de una gran antítesis que, según hemos dicho, parece subyacer a toda la sección. El primer miembro es «el que obra la justicia ha nacido de él» (2,29), que, de alguna manera, aparece también en 3,3: «Todo el que tiene esta esperanza en él se purifica, como él es puro». El segundo miembro de la antítesis («Todo el que comete pecado obra también la iniquidad») intenta describir la naturaleza y gravedad del pecado.

La expresión "cometer pecado" u "obrar el pecado" parece referirse aquí, en general, a las posturas fustigadas a lo largo de la Carta: amor del mundo, negación de Cristo (de su filiación divina y encarnación), odio al hermano. En seguida veremos lo que, para esta noción de pecado, implica la calificación de *iniquidad*.

Es importante comprender el significado de "iniquidad" (*anomía*). El autor trata de explicar lo que es pecado (*hamartía*) identificándolo como *anomía*. Se trata, pues, de un comentario al segundo miembro de la antítesis. La *anomía* es algo más que quebrantamien-

to de la Ley. Creemos que es necesario distinguir el pecado (en singular, 3,4) y los pecados (en plural, cf. 1,5 – 2,2); y cabría pensar que "el pecado" es un signo de la *invasión* y del dominio de la iniquidad (cf. 4 Esd 5,2; 6,19).

Creemos que este pasaje puede entenderse muy bien a la luz de la tradición sobre Caín. Dijo Dios a Caín: «El pecado está a tu puerta y trata de dominarte». Ahora bien, dado que Caín se dejó dominar por el Maligno, su pecado sería "iniquidad", es decir, profesión de *anomía*. El término griego *ánomos* no se refiere tanto al que ha quebrantado un mandamiento cuanto al que no lo admite. La traducción targúmica desarrolla ampliamente este aspecto de la impiedad o iniquidad.

Tras indicar en antítesis la contraposición entre limpieza y pecado, el autor ofrece una pequeña explicación recurriendo a la obra purificadora de Cristo.

3,5. Cristo libra del pecado. Este verso, aparte de tener una finalidad aclaratoria, presenta un propósito kerigmático y exhortatorio. Es una motivación más para animar al creyente a romper con el pecado. La proposición consta claramente de dos partes. La fórmula «Y sabéis» introduce un dato del kerigma: «se manifestó para borrar los pecados». Esta frase se corresponde con 3,8b: «El Hijo de Dios se manifestó para deshacer las obras del diablo», es decir, para quitar nuestros pecados. Parece evidente la relación de 3,5a con Jn 1,29: «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo».

Parece claro que estamos ante una formulación en forma de comentario a la frase lapidaria de 3,4a: «Todo el que comete pecado obra también la iniquidad». El plural "pecados" lo indica claramente. El comentario es muy oportuno. El que comete pecado contraría la obra de Jesús, puesto que su obra ha consistido precisamente en manifestarse para borrar los pecados.

La proposición «pues en él no hay pecado» es una nueva referencia a la exigencia que supone para el creyente el don de la comunión con Jesús (cf. 3,3c). La frase nos recuerda a Jn 8,46: «¿Quién de vosotros me puede argüir de pecado?». Recordemos que la santidad de Cristo (limpieza de pecado) recurre en 3,3 («como él es puro») y en 3,7 («porque él es justo»).

En resumen, tanto la obra de Cristo como su persona implican, para el cristiano, una exigencia de romper con el pecado. Se va preparando el camino para el pensamiento de los versos siguientes..

3,6. Incompatibilidad del creyente y del pecado. En este verso (una perfecta antítesis) se plantea directamente la cuestión. Esta contraposición proseguirá en las antítesis y comentarios de 3,7-10b.

Decir que «todo el que permanece en él no peca» plantea una pregunta: ¿cómo puede conjugarse esta afirmación con 1,6 – 2,2, donde se indicaba la necesidad de reconocer el pecado y se presentaba a Jesucristo como abogado de los pecadores? Veamos distintas formas de responder a esta cuestión:

- Una manera de conciliar ambos lugares sería entendiéndolos como exhortación a la fidelidad: "en tanto en cuanto se permanece en él, no se peca". De la Potterie cree que, en esta manera de entender el texto, se subrayaría la parte del esfuerzo humano, y lo que parece destacarse es el don.

- Otra forma de conjugar ambos lugares sería entender nuestro pasaje referido a la fuerza del don y a la exigencia de vencer al pecado. Esto es lo que se proclamaría en esta sección del segundo ciclo (3,6-10a), mientras que en el primero, concretamente en 1,6 – 2,2, se tenía presente la debilidad del cristiano. Sin duda es evidente la tensión con 2,2, pero la solución está en la fuerza con que el autor quiere desmentir la pretensión gnóstica de ser hijos de Dios haciendo compatible este don con la transgresión de la Ley. Tal pretensión –dice el autor– es inconcebible, puesto que nacer de Dios lleva consigo, como consecuencia necesaria, la práctica de la justicia.

Verdad es que alguien podría contraargumentar: "luego el cristiano es impecable una vez que ha nacido de Dios". Pero esta réplica no tiene sentido para el autor, puesto que su afirmación está centrada en otro punto. Quiere subrayar la contradicción en que incurre quien se precia de haber nacido de Dios y admite, a pesar de ello, que esa condición es compatible con la vida en tinieblas. Según 1 Jn, el que piensa así se engaña, pues haber nacido de Dios es inseparable de la práctica de la justicia. En cambio, si el nacido de Dios peca y confiesa su pecado, está en la luz.

Los dos primeros ciclos de la Carta quieren decir lo siguiente: el cristiano no es impecable, como dicen los gnósticos respecto de sí mismos, dando como razón que han nacido de Dios; el cristiano debe reconocer que es pecador (1,6-10, primer ciclo). Pero el don grandioso de ser hijos de Dios lleva consigo la fuerza y la continua exigencia de romper para siempre con el pecado (3,6-10a, segundo ciclo). En cualquier caso, no es una tautología decir que el que permanece en él no peca. La frase indica que la comunión con Dios es una exigencia de no pecar (a la vez que un don, como hemos dicho más arriba).

El segundo miembro de la antítesis («Todo el que peca no le ha visto ni conocido», 3,6b) significa que el pecado arrastra consigo una inconsecuencia total después de haber conocido al Dios-Luz y al Dios-Amor. De aquí se deduce que permanecer en él equivale a verle y conocerle.

Como veremos a continuación, la incompatibilidad entre justicia y pecado se desarrolla en una nueva formulación antitética, introducida por una llamada de atención. Es notable el modo en que el autor vuelve sobre los mismos temas, desarrollándolos en forma de espiral.

3,7. Reiteración de la antítesis pecado-justicia. La alocución «Hijos míos» supone, en primer lugar, que entre el autor y los destinatarios existían lazos no sólo de fraternidad, sino también de paternidad apostólica por parte del primero. En segundo lugar, pone de manifiesto que el responsable de la Carta, aunque a veces hable en plural (1,1-4), es un miembro eminente de la Comunidad. La tradición se ha basado en éste y otros elementos para atribuir el escrito a Juan el apóstol, el mismo al que se atribuye al cuarto evangelio con la denominación de "Discípulo Amado" (véase la Introducción).

La sección comienza con una exhortación a no dejarse engañar. El verbo griego utilizado (*planaô*) es el típico del engaño del Anticristo y del Maligno (o también de los pseudoprofetas).

A primera vista, la afirmación de 3,7b pudiera parecer una tautología, pero el autor es suficientemente inteligente como para no transmitir un mensaje en esta frase. Por eso la ha hecho preceder de «que nadie os engañe». Como si quisiera decir: proclamarse justo no es cuestión de palabras, sino de obras, de la práctica de la justi-

cia. En tal caso habría que traducir: "Que nadie os engañe: justo no puede ser sino quien practica la justicia".

La expresión «porque él es justo» (3,7b) nos hace volver al principio propuesto en 2,29a: «Si sabéis que él es justo, reconoced que todo el que obra la justicia ha nacido de él». Así conecta el autor con el tema de la verdadera filiación (nacer de Dios). ¿Se alude a Jesús en 3,7b? Parece que sí. El autor tiene presente su ejemplo, su caminar, su vida (cf. 2,6). Observemos que la referencia a Cristo como santo, es decir, puro (3,3b), sin pecado (3,5b) y justo (3,7b), se encuentra en el contexto de Cristo Redentor (3,5.8). Él es puro, sin pecado y justo, y por ello Redentor de nuestros pecados (cf. 1,7; 2,1ss).

La insistencia en la santidad (justicia) de Cristo es un pensamiento fundamental en el autor. Esta observación es todavía más importante si tenemos presente lo que hemos dicho sobre la figura de Abel, que domina todo el pasaje como evocación de Jesús.

Por otra parte, la referencia a Dios como Padre justo (2,29 – 3,2) se ve ahora cumplida en la formulación de la justicia de Cristo. De ahí se deduce que Cristo es la revelación del Padre. Con ello tenemos un derás de traspaso, mediante el que se aplica a Cristo el mismo atributo que al Padre.

3,8. Filiación diabólica del que obra el pecado. Llegamos a una afirmación (3,8a) que, en cierta manera, se esperaba desde el principio. Es la antítesis perfecta al "ser nacido de Dios" que se predica del que obra la justicia (2,29). Probablemente estamos ante la expresión más dura sobre el pecado que se encuentra en toda la Revelación. El pecado es filiación diabólica.

Más adelante veremos, al tratar de Caín, que el autor tiene quizá presente la tradición judía que hace de Caín un hijo del diablo, aunque aquí su afirmación es general y lapidaria. Por otra parte, para Juan, el diablo no es una abstracción, sino una realidad personal y concreta, y con una actuación histórica constante.

Para Juan, el diablo es el padre de la mentira y homicida desde el principio (3,8b; cf. Jn 8,44). La circunstancia «desde el principio» no constituye una afirmación sobre el origen eterno del principio del mal. Se refiere al comienzo de la historia de la salvación, según se narra en la Biblia (cf. Gn 2-3). Juan no trae indicación alguna sobre la forma en que el diablo se hizo pecador; podemos pensar que se

contenta con remitir a las ideas corrientes en la tradición judía de su tiempo, fundada en la interpretación de distintos pasajes de la Biblia. Tradiciones de considerable antigüedad presentan al tentador engañando a la humanidad y en lucha contra ella (cf. Gn 3).

La afirmación de la filiación diabólica del pecador es el segundo miembro (postura negativa) de la antítesis entre justicia y pecado. A continuación (3,8c) añadirá el autor una razón definitiva para afirmar la obligación que tiene el creyente de romper con el pecado. El pensamiento es el mismo que en Jn 8,31-36: el Hijo proporciona la libertad, es decir, ha venido a redimirnos de la esclavitud del diablo, liberándonos así del pecado.

El texto de 3,8c, además de aclaración, es proclamación. La frase es síntesis del tratado de Redención. En cierto modo discurre paralela a 2,1-2, pero con un énfasis peculiar, debido al contexto en que se halla. Aquí, en este segundo ciclo, el autor quiere subrayar lo absurdo del pecado (filiación diabólica), siendo así que la obra de Cristo consiste en deshacer las obras del diablo, librarnos de la esclavitud, concedernos el don de la filiación divina y, con ello, el de la liberación del pecado y la libertad en la Verdad.

3,9. El germen de Dios permanece en el creyente. Como si quisiera precisar todavía más y subrayar el tema de la incompatibilidad entre “nacer de Dios” y “pecar”, el autor formula de nuevo su pensamiento con una frase lapidaria («Todo el que ha nacido de él no peca») y una aclaración («porque su germen permanece en él…»). Es seguramente el verso en el que más radicalmente se afirma la impecabilidad del creyente. El hecho de que se dé una explicación lo convierte además en clave para comprender la naturaleza de dicha impecabilidad.

El verso está estructurado en quiasmo:

A. todo el que ha nacido de Dios
B. no peca
C. porque su germen permanece en él
B’. y no puede pecar
A’. porque ha nacido de Dios.

Esta disposición quiástica (cf. Díaz Rodelas) es importante para la exégesis, pues es una forma de poner de relieve el pensamiento

Para la expresión "nacido de Dios" (3,9a) remitimos al comentario a 2,29. El conjunto del hemistiquio enuncia lo mismo que 3,6a. Se trata, en consecuencia, de una reiteración, pero con la finalidad de precisar más el pensamiento.

Respecto a 3,9b, es importante que nos detengamos para profundizar en la razón que aduce el autor para expresar la incompatibilidad entre "nacer de Dios" y "pecar": «su germen permanece en él». ¿Cómo entender esta razón?

Como veremos en seguida, el término "germen" (o similares) tiene una tradición en el cristianismo para designar el nacimiento divino del cristiano (la filiación divina). Es posible también que dicho término fuese empleado en el gnosticismo y que Juan lo utilizase para indicar su auténtico sentido cristiano. Probablemente los gnósticos creían que, por mucho que obrasen según la carne, no pecaban, pues tenían el germen del Espíritu.

En este supuesto, el autor de la Carta habría aceptado el reto y, como hace en múltiples ocasiones, presentaría batalla con el mismo término. Recordemos el empleo de "unción" en 2,20-27 para advertir que la unción del creyente es verdadera (proveniente del Espíritu de Verdad) y no mentirosa (proveniente del espíritu de mentira). El hecho de tener el germen indica la incompatibilidad del cristiano con el pecado, es decir la impecabilidad del creyente. ¿Pero cómo entender este germen? Esta es la cuestión para Juan.

Para el autor de la Carta, el auténtico germen es la gracia de Jesucristo, el nuevo nacimiento, la Palabra de Dios, la unción de la Verdad. Ahora bien, este germen es de santidad, es decir, de limpieza del pecado. De ahí brota precisamente la impecabilidad del cristiano, no porque sean compatibles conducta moral viciosa y germen de Dios (como pudieran afirmar los gnósticos), sino porque el que acepta de verdad el germen de Dios recibe el don y la exigencia de romper con el pecado. (Véase lo dicho a propósito de 3,6.)

Sea cual sea el sentido que pudiera tener el término "germen" en el gnosticismo, su auténtico significado se encuentra en el uso cristiano del mismo. En el NT hay una larga tradición que identifica el germen-semilla con la Palabra de Dios (parábola del sembrador: Mt 13,18-23; Mc 4,13-20; Lc 8,11-15; idéntica concepción hallamos en 1 P 1,23). En consecuencia, es mejor decir que el término "germen" es común al gnosticismo y al cristianismo, si bien la idea que se expresa

en 1 Jn es cristiana. Entre los gnósticos significaba algo físico: la participación en la naturaleza divina como Luz (en virtud de lo cual los "pneumáticos" serían impecables). Pero Juan lo entiende de otro modo; piensa en la Palabra de Dios asimilada por la fe. Así lo pone de manifiesto todo el contexto.

Dada la tradición cristiana sobre el término "germen", no se trata en la Carta de una impecabilidad física, sino de una incompatibilidad entre el pecado y el don- exigencia de ser hijos de Dios. La razón última de esta incompatibilidad es la Palabra de Dios, que hace permanente nuestra comunión con Él. Se habla de una vida en la luz y en el amor, limpia de pecado y orientada hacia la justicia. Ésa es la Palabra asimilada interiormente por la fuerza del Espíritu. Así se comprende plenamente la coordinación de nuestros lugares con la primera serie de antítesis (1,6-10), donde se afirma que la Verdad y la Palabra no están en quienes dicen no tener pecado, al tiempo que viven en las tinieblas del odio y de la esclavitud carnal.

Con 3,9c culmina este pensamiento. La razón que se da de la impecabilidad del cristiano es la misma que en 2,29 y que se había reiterado en 3,9a. Ya hemos indicado que "nacer de Dios" es un don tan grandioso que en sí mismo lleva la fuerza y la eficacia necesarias para vencer el pecado. Por ello, nuestro lugar no está en contradicción con 1,6 – 2,2. Nacer de Dios es un don que otorga el Logos a quienes le reciben, es decir, a los que creen en su Nombre (cf. Jn 1,12). Ahora bien, los creyentes, a quienes se les han perdonado los pecados en nombre de Cristo, han vencido al Maligno y son fuertes, pues la Palabra de Dios permanece en ellos (2,12-17). De esta manera, el autor lucha con las mismas armas que sus adversarios, empleando el término "germen", pero integrándolo en un contexto de origen evangélico. (Véase una ampliación de este pensamiento en nuestro artículo "Origen de las fórmulas rítmicas y antitéticas".)

3,10. Formulación conclusiva. En 3,10a encontramos una fórmula introductoria de criterio o síntesis ("en esto se reconocen"). Esto hace que puede ser el final del desarrollo anterior y, a la vez, introducción de la sentencia lapidaria que sigue, y que es la oración principal o norma de discernimiento.

La formulación final del desarrollo en tono apodíctico («Todo el que…»; 3,10b) es una aplicación del principio propuesto en 2,29 y

que domina toda la sección. En 3,9 se afirmaba que «todo el que ha nacido de Dios no peca»; ahora se nos dice que el comete pecado (es decir, el que no obra la justicia) no es de Dios. Se percibe claramente que ser de Dios equivale a haber nacido de Dios. Con esto se cierra la unidad literaria anterior y se da paso al desarrollo del amor al hermano, que se precisa a continuación. En efecto, 3,10c se caracteriza por ser una anticipación y casi un título de la sección siguiente (3,11-18). Indicaría la consecuencia ineludible que brota de la filiación divina: el amor fraterno.

El amor práctico al hermano como Cristo ha amado (3,11-18)

11 Pues éste es el mensaje
que oísteis desde el principio:
que nos amemos unos a otros.
12 No como Caín,
que, al ser del Maligno, mató a su hermano.
Y ¿por qué lo mató?
Porque sus obras eran malas,
mientras que las de su hermano eran justas.
13 No os extrañéis, hermanos,
si el mundo os aborrece.
14 Nosotros sabemos que hemos pasado
de la muerte a la vida,
porque amamos a los hermanos.
Quien no ama permanece en la muerte.
15 Todo el que odia a su hermano es un asesino;
y sabéis que ningún asesino
posee vida eterna en sí mismo.
16 En esto hemos conocido lo que es amor:
en que él dio su vida por nosotros.
También nosotros debemos dar la vida
por los hermanos.
17 Si alguno que posee bienes del mundo
ve a su hermano padecer necesidad
y le cierra su corazón,
¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?

[18] **Hijos míos,**
no amemos de palabra ni con la boca,
sino con obras y según la verdad.

Estamos en la segunda consecuencia del principio “Vivir como hijos de Dios” (segunda sección del segundo ciclo). Por lo que respecta a su *estructura*, la sección está delimitada por dos proposiciones con el mandamiento del amor (3,11 y 3,18), y consta de las siguientes unidades:

- Proposición de enunciación del tema: mandamiento del amor (3,11).
- Recurso al mal ejemplo de Caín, que fue un mal hermano (3,12).
- Aplicación a la situación de la comunidad perseguida por el mundo (3,13). Esta situación es descrita seguidamente mediante una antítesis: el que ama ha pasado de la muerte a la vida; el que no ama permanece en la muerte (3,14). El segundo miembro de esta antítesis, que describe la postura negativa, es completado con un comentario: el que odia es un asesino, y el asesino no tiene la vida eterna permanente en él (3,15).
- Invitación a mirar a Cristo como modelo de amor al hermano (3,16a), seguida de una indicación de la consecuencia, es decir, el deber de amar a los hermanos (3,16b) y de compartir los bienes socorriendo al necesitado (3,17). Y termina con una exhortación («Hijos míos») a amar con obras y verdad (3,18).

Como se ve, estamos ante una sección llena de vigor, en la que se mezclan exhortaciones y proposiciones de esencia del mensaje cristiano. Recordemos que este desarrollo (3,11-18) es la segunda sección del ciclo segundo (2,29 – 4,6) y que, al igual que la segunda sección (2,3-11) del ciclo primero (1,5 – 2,28), está centrada en el mandamiento del amor como consecuencia del don y de la tarea de comunión.

3,11. El mandamiento del amor. La sección comienza con una fórmula de síntesis-sumario del mandamiento nuevo, considerado la esencia del mensaje cristiano. El verso consta de una oración mostrativa y otra donde se formula la síntesis.

La partícula “pues” quiere evidenciar la conexión del mandamiento del amor mutuo con la filiación divina. En el segundo ciclo todo

está dominado por la idea de la filiación divina. La caridad es necesaria por nuestra condición de hijos y hermanos.

La frase «éste es el mensaje [*angelía*] que oísteis desde el principio» es idéntica, en estructura, a la de 1,5 (*angelía* más una proposición). De ahí que algunos autores, como Brown, opinan que en 3,11 comienza una segunda parte de la Carta. Ya hemos indicado más arriba que tal opinión no nos parece correcta. En efecto, hay una diferencia fundamental entre ambas proposiciones. En 1,5 *angelía* introduce una proposición («Dios es Luz») con un "que" (*hoti*) cuyo contenido es un principio o verdad de fe. En cambio, en 3,11, *angelía* introduce una proposición («que nos amemos unos a otros») con un "que" (*hina*) cuyo contenido es un mandato. Otros ejemplos similares con la conjunción *hina* pueden verse en 3,23; 4,21; 2 Jn 5. De todos modos, el autor, al emplear el término *angelía*, ha querido indicar que el mensaje cristiano incluye, como parte esencial de su contenido, el mandamiento nuevo, concebido como esencia del cristianismo.

La expresión "amarse unos a otros" (*agapân allêlous*) recuerda el contenido del mandamiento nuevo (*entolê kainê*) de Jn 13,34, donde la frase *agapân allêlous* aparece dos veces en el versículo. En Jn 13,35 encontramos una fórmula parecida: "tener amor unos para con otros (*agapên ejein en allêlois*). La citada frase reaparece en Jn 15,12 acompañada de "mi mandamiento" y en 15,17 con el verbo "mandar" (*entellomai*).

Se trata, pues, de una forma bien delimitada. Su constancia es admirable en nuestra Carta: amarse mutuamente (*agapân allêlous*) es siempre el objeto del mandato (*entolê*) o del mensaje (*angelía*). Así ocurre en nuestro texto. El término *entolê*, juntamente con la fe, recurre dos veces en 3,23. En forma verbal aparece en imperativo (exhortativo) en 4,7; en forma de conclusión o consecuencia («debemos amarnos unos a otros») en 4,11; y en oración condicional y función de prótasis («si nos amamos unos a otros») en 4,12. Lo mismo tenemos en la Segunda Carta (v. 5): «no te escribo un mandamiento nuevo (*entolên kainên*), sino el que tenemos desde el principio (*ap' arjês*): que nos amemos unos a otros». En este texto, el adjetivo "nuevo", según se deduce de los lugares paralelos, va con "mandamiento", no con el pronombre "a ti" (*soí*).

En la Primera Carta, la expresión "amarse unos a otros" se alterna con "amar al hermano" (cf. 3,10c; también 4,21). Esta última fórmu-

la (de 4,21) parece recordar el primero y principal mandamiento. De ahí que las distintas frases («el que ama a su hermano… el que odia a su hermano…») constituyen probablemente la fórmula arcaica en que se vertió el primero y principal mandamiento aplicado a los cristianos, y posiblemente también la fórmula en que mejor pudo expresarse en arameo el amor mutuo. En la forma peculiar de esta lengua, para expresar el giro gramatical de reciprocidad, el mandamiento del amor mutuo muy bien pudo adoptar una fórmula como ésta: "Que cada uno ame a su hermano". Otros textos, como veremos más adelante, confirman esta opinión.

Con esta constatación lingüística tenemos la posibilidad de enlazar el mandamiento del amor mutuo con el resto de la tradición neotestamentaria, sobre todo sinóptica, en relación con el empleo de "hermano" (*adelphós*; Mt 18). De esa manera, el contenido del mandamiento nuevo en su forma de amor mutuo sería la cristalización en griego de la forma quizá original del amor al hermano. Así encontramos un camino para remontarnos hasta Jesús, incluso desde el punto de vista lingüístico, haciendo una comparación con Mc 9,35-50; 10,35-45, y sobre todo con Mt 18,35: «Así hará con vosotros mi Padre celestial, si no perdona cada uno a su hermano de corazón».

3,12. El mal comportamiento de Caín. El mandamiento del amor mutuo es ilustrado, por contraste, con el ejemplo de Caín y Abel. Este verso se reduce fundamentalmente a decir que Caín fue mal hermano. A este pensamiento subyace la idea que ilustraría toda la sección: Caín era injusto, y por eso mató a su hermano. De algún modo vendría a decirse, por el contrario, que la justicia consiste en amar al hermano. Es probable que el autor tuviera presente también la venta de José por sus hermanos (cf. Gn 37-48). Conviene advertir la presencia, en esta sección, de los términos "obras justas" y "obras malas", "obrar la maldad" y "obrar la justicia". Podemos entonces preguntarnos: ¿están aludidas las obras malas de los gnósticos en las obras malas de Caín? El autor ha querido decir sin duda que el discernimiento está en las obras.

Es oportuno advertir que la Primera Carta, al igual que el evangelio de Juan, está impregnado de AT, probablemente a través de la lectura sinagogal y de la traducción targúmica.

3,13. El mundo odia a los cristianos. La perícopa sigue bajo el influjo del derás de Caín y Abel. Para el autor, el mundo, con su aborrecimiento a los cristianos, se comporta como Caín. Y el creyente no debe extrañarse, pues como advirtió Jesús en la llamada oración sacerdotal: «Yo les he dado tu palabra, pero el mundo los ha odiado, porque no son del mundo, como yo no soy del mundo» (Jn 17,14). El libro del Apocalipsis narra la persecución de los creyentes por parte de las Bestias (cap. 13).

A continuación, y en contraposición al odio del mundo, el autor habla del amor de los creyentes como señal de haber pasado de la muerte a la vida, y de la situación de muerte del que odia.

3,14. El cristiano ama siempre. Para nuestro autor, el mundo odia, pero el cristiano no puede odiar nunca. Tenemos de nuevo la antítesis fundamental en 3,13-15: por una parte *vida-amor*; por otra, *muerte-odio*. Según 3,14a, los cristianos han pasado de la muerte a la vida, y la prueba es el amor fraterno. En Jn 5,24 leemos: «El que cree tiene vida eterna y no incurre en juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida». También aquí la razón es el amor entre los hermanos. Así, pues, la fe y el amor son las formas de pasar de la muerte a la vida. Veremos en seguida (3,15) que, igual que en el evangelio, se trata de la vida eterna.

En contraposición a los que aman, el segundo miembro de la antítesis afirma: «Quien no ama permanece en la muerte». También aquí se trata de la muerte eterna, de la muerte a la gracia, de la muerte del alma.

3,15. El que odia no tiene la vida eterna. Este verso esclarece de qué muerte se trata. Odiar es dar muerte al hermano en el corazón. En la primera parte (3,15a) está condensada la enseñanza de Jesús en Mt 5, relativa al alcance del quinto mandamiento. La fórmula es otra manera de expresar la frase de 3,14b: «Quien no ama permanece en la muerte».

Con la frase de la segunda parte (3,15b) el autor da una razón de esta situación de muerte; y remite al conocimiento de los lectores («y sabéis»). Apelar al conocimiento de los creyentes indica que se trata de algo que se viene explicando en la comunidad. Sin duda, el autor tiene presente a Caín. El asesino se ve privado de la vida eterna. Es la tercera vez que el autor utiliza este término (aparte de 1,2 y 2,25).

Volverá a usarlo en 5,11.13.20. Así, la expresión "vida eterna" se convierte en algo central en la Carta (véase Introducción).

En el desarrollo que viene a continuación (3,16-18) llegamos a la formulación de las exigencias del amor. De alguna manera damos con lo peculiar del mandamiento del amor cristiano, que tiene su última referencia en Cristo y en Dios, o mejor en ambos a la vez. Esta referencia no falta en ninguno de los lugares en que el autor ha puesto de manifiesto su pensamiento.

3,16. Don (amó) y exigencia de amor. Con la fórmula mostrativa del comienzo introduce el autor la proclamación de la grandeza del amor de Cristo. La expresión «en esto hemos conocido» es de una fuerza admirable. Es en Cristo donde se puede aprender la verdad de lo que es el amor. Cristo es la suprema revelación del Dios-Amor. De esa manera, la fórmula de 3,16a anticipa ya la definición de Dios como Amor (4,8.16).

La frase de 3,16b es de proclamación y exigencia (don y tarea). Es una de esas fórmulas de las que Thüsing dice que han condensado el cristianismo: «Él dio su vida» (dogma y acontecimiento redentor); «nosotros debemos dar la vida» (moral y comportamiento cristianos). Decir que Cristo dio su vida es una síntesis de su muerte redentora, y tiene sentido sacrificial, como en 2,2 y 4,10.

La referencia al amor de Cristo como ejemplo de amor es continua en los escritos de Juan. Así, en Jn 13,34 leemos: «como yo os he amado»; y en 15,14ss: «nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos». También nuestra Carta utiliza la referencia a Cristo para fundamentar el mandamiento del amor. Así, en la sección de 2,3-11 se propone «vivir como vivió él» (2,6) y caminar conforme a «lo que es verdadero en él y en vosotros» (2,8). Por ello, dentro de esta sección de 3,10-24 la referencia a Cristo (3,16) es de capital importancia. En ella se proclama la esencia del amor («En esto hemos conocido lo que es amor»), y en esta proclamación la referencia a Cristo es central («en que él dio su vida por nosotros»). De esta referencia brota la tarea: «también nosotros debemos dar la vida por los hermanos». La referencia al amor de Dios como fundamento del mandamiento del amor es continua en la Carta (4,7.8.10). Hay también lugares en que se alude a la vez a Cristo y a Dios (4,9.10).

Es oportuno observar que la fórmula que utiliza el autor («él dio su vida por nosotros») es de corte más semítico que la expresión corriente en Pablo «Cristo murió por nosotros» (cf. Rm 5,1-11). Romaniuk piensa que la frase de 1 Jn refleja mejor la expresión de Is 53,10, y que en consecuencia es más primitiva que la de Pablo. Éste habría adaptado la formulación para que fuera más comprensible para el auditorio griego.

3,17. La comunión de bienes. En este verso el autor hace una aplicación del amor fraterno a la forma práctica de realizarlo: compartir. El amor llega a su plenitud cuando se encamina a esta comunión. Ya en el verso anterior se nos hablaba de las exigencias sin límites de este amor: «dar la vida por los hermanos». El autor parece hacer al lector una especie de chantaje a lo divino. Como si dijera: "Si el cristiano debe estar dispuesto a entregar su vida por los hermanos a ejemplo de Cristo, ¿con cuánta mayor razón deberá compartir al menos los bienes?".

El autor plantea claramente el caso. Se trata, en primer lugar, de alguien que tiene bienes de fortuna y ve a su hermano padecer necesidad. Tenemos ya el énfasis en el término "hermano", que es central en toda la sección. Seguidamente se describe la postura de rechazo o de indiferencia («y le cierra su corazón»). La frase es sumamente expresiva. "Cerrar el corazón" es, de alguna manera, "endurecer el corazón", no escuchar la voz del hermano necesitado.

La frase interrogativa del verso es una llamada a ser consecuentes, a reflexionar y caer en la cuenta de que es imposible amar a Dios y cerrar el corazón al hermano necesitado. Es interesante destacar que el autor está hablando del amor de Dios. En realidad esperaríamos "amor al prójimo". Pero una vez más, y de forma genial, el autor nos sorprende con la referencia al amor divino (cf. 2,5; y en sentido inverso en 1,7, donde esperaríamos "comunión con Dios" y encontramos "comunión entre nosotros"). También cabría entender el amor de Dios en sentido subjetivo: el amor que Dios nos tiene. En este caso, la pregunta tendría el siguiente alcance: ¿Cómo puede pretender ser amado por Dios quien no ama al hermano? Tal vez el autor ha previsto ambos sentidos.

3,18. No de palabra, sino de obra. Esta exhortación trata de poner de relieve que el amor cristiano tiene una necesaria dimensión

práctica: amar de obra y de verdad. El comentario de Köhler lo ha reflejado maravillosamente con el título "El corazón y las manos".

Tras la exposición del amor al hermano como consecuencia y exigencia de la comunión con Dios Padre, que es justo y nos ama como a hijos, y quiere que nos amemos como hermanos, y antes de pasar a la síntesis de cristianismo de 3,23-24, el autor vuelve a hacer una invitación a la confianza (como hizo en el primer ciclo en 2,1-2 y 2,12-17).

El amor de Dios fundamenta la confianza del cristiano (3,19-22)

19 En esto sabremos que somos de la verdad
y tendremos la conciencia tranquila ante él,
20 aunque nuestra conciencia nos condene,
pues Dios, que lo sabe todo,
está por encima de nuestra conciencia.
21 Queridos, si la conciencia no nos condena,
tenemos confianza total en Dios,
22 y cuanto le pidamos lo obtendremos de él,
porque guardamos sus mandamientos
y hacemos lo que le agrada.

La *estructura* de esta unidad literaria es sencilla:

- Una proposición que es norma de discernimiento y, a la vez, invitación a la confianza en el supuesto de un corazón (conciencia) intranquilo (3,19).
- Una motivación: Dios está por encima de nuestra conciencia (3,20).
- Una constatación de la plena confianza en Dios, en el supuesto de que el corazón (la conciencia) no nos reproche nada (3,21).
- Una consecuencia de la confianza: la certeza de ser escuchados en la oración, con la condición de guardar los mandamientos (3,22).

En conjunto, el tema es el amor confiado en Dios para quien tiene la conciencia intranquila (oración de pecadores) e invitación a la confianza en la oración para quien tiene la conciencia tranquila.

3,19-20. Invitación a la confianza. La frase del v. 19 consta de dos oraciones coordinadas. El verso puede ser considerado una forma de conclusión referida a todo lo anterior, a la vez que un pequeño sumario: en la entrega al hermano se pone de manifiesto el criterio para conocer si somos de Dios, es decir, si somos de la Verdad. Al propio tiempo, sirve de lazo de unión con la perícopa siguiente, como parece insinuarlo la referencia al futuro en los verbos principales.

En 3,20 el autor se dirige en primer lugar a los creyentes que se encuentran en una situación de derrota a causa de sus pecados o debilidades (intranquilidad de la conciencia). La razón que ofrece el autor para estimular la confianza es una gran proclamación del Dios misericordioso. En efecto, la frase «Dios está por encima de nuestra conciencia» es una de las expresiones para exaltar la grandeza de Dios, del tipo de las proclamaciones proféticas y de las de Jesús; es, de alguna manera, la revelación del amor absoluto y misericordioso de Dios, y anticipa la gran revelación de 4,8.16: «Dios es amor»; es el motivo supremo de confianza.

Las parábolas de Jesús en los sinópticos, especialmente las de la misericordia (Lc 15), quieren llevar al corazón del hombre la certeza de que Dios perdona siempre y de que su misericordia es infinita. Conviene resaltar que el autor, en toda esta sección, emplea el término "conciencia" (lit. "corazón") para indicar lo más profundo del ser humano.

3,21-22. Oración confiada. Después de la invitación a la confianza, incluso en el supuesto de que haya algo que nuestra conciencia nos reproche, el autor da un paso más, dirigiéndose a quienes tienen tranquilo su corazón/conciencia.

El v. 21 ofrece el fundamento para pedir con confianza. El autor aborda aquí el supuesto de alguien que vive de la fe y del amor. En este caso se vive la plena confianza en Dios. El término griego por "confianza" (*parresía*) implica la actitud de los hijos para con los padres, como lo confirma el verso siguiente.

El v. 22, una verdadera invitación a la *oración de hijos*, recuerda algunas frases de Jesús: «Yo haré todo lo que pidáis en mi nombre» (Jn 14,13); «¿Hay alguno entre vosotros capaz de dar una piedra al hijo que le pide pan?» (Mt 7,9). Conviene poner de relieve la razón que aduce el autor para fundamentar la confianza en la escucha de la

oración: «porque guardamos sus mandamientos y hacemos lo que le agrada» (cf. Jn 14,15.21.23; 16,23-24: «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos»).

Gran síntesis de las esencia del cristianismo (3,23-24)

23 **Y éste es su mandamiento:**
que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo
y que nos amemos unos a otros,
según el mandamiento que nos dio.
24 **Quien guarda sus mandamientos**
permanece en Dios y Dios en él.
En esto conocemos que permanece en nosotros:
por el Espíritu que nos ha dado.

Como puede apreciarse, estamos ante una fórmula de síntesis de cristianismo (v. 23), seguida de una norma de discernimiento, que remite al don del Espíritu (v. 24).

3,23. **Fe y amor**. El autor emplea el término *entolê* ("mandamiento", "orden", "encargo"). Se trata del gran resumen del cristianismo. La síntesis tiene dos partes: fe en Jesucristo (3,23a) y amor fraterno (3,23b). Éste es el gran criterio de la comunión. La fe está preordenada al amor; el amor se fundamenta en la fe (Bultmann).

La fe es aquí *dogmática*, en el sentido de reconocer que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios. Creer que Jesús es el Hijo de Dios implica reconocerlo como Verbo de Vida (1,1), confiar en su nombre, seguirle, vivir como él vivió (2,6), confesarle como Mesías, Hijo de Dios, y permanecer en él (cf. 2,22-24). Más adelante dedicará el autor un desarrollo a este elemento de la fe en Cristo como Hijo de Dios (5,1-12); lo mismo encontraremos en la conclusión (5,13) y en el epílogo (5,20).

A tenor del v. 23c, el amor mutuo tiene que ser práctico, un amor que toma la iniciativa (como el de Cristo), que se oferta con el corazón y las manos (cf. 3,16-18). Ya hemos hablado de este mandamiento al comentar 2,7-11 (primer ciclo) y al tratar la formulación de 3,11 (comienzo de esta sección), que, de algún modo, forma inclusión con nuestro verso.

3,24. El don del Espíritu. Tras la síntesis de fe y amor como esencia del cristianismo, el autor pasa a subrayar que la comunión con Dios implica la obediencia a los mandamientos (una constante también en el cuarto evangelio: 14,15.21.23).

Para completar la idea de la comunión, el autor se remonta a su fuente. La afirmación del v. 24a tiene una finalidad múltiple. De una parte, trata de poner de relieve el principio íntimo y lazo divino de la comunión cristiana: el don del Espíritu. Así, la estructura trinitaria de nuestra fe alcanza su expresión más plena. Además, este don del Espíritu aparece como la gran realidad otorgada por Dios y, a la vez, como exigencia y principio interno de la ley del amor. Por otra parte, con esta mención del Espíritu se abre paso el autor a la sección siguiente (última del segundo ciclo) acerca de la necesidad de discernir los espíritus (4,1-6).

La recta confesión de la fe bajo el Espíritu de la Verdad (4,1-6)

4 1 **Queridos, no os fiéis de cualquier espíritu;**
antes bien, examinad si los espíritus son de Dios,
pues muchos falsos profetas han venido al mundo.
2 **En esto reconoceréis al Espíritu de Dios:**
todo espíritu que confiesa a Jesucristo,
venido en carne mortal, es de Dios;
3 **y todo espíritu que no confiesa a Jesucristo**
no es de Dios; ese tal es el Anticristo,
de quien habéis oído que iba a venir.
Pues bien, ya está en el mundo.
4 **Vosotros, hijos míos, sois de Dios**
y los habéis vencido;
pues el que está en vosotros
es más que el que está en el mundo.
5 **Ellos son del mundo;**
por eso hablan según el mundo
y el mundo los escucha.
6 **Nosotros somos de Dios.**
El que conoce a Dios nos escucha;
el que no es de Dios no nos escucha.
En esto reconocemos
el espíritu de la verdad y el espíritu del error.

Nos encontramos en la cuarta sección del segundo ciclo, que consta de dos partes bien delimitadas: a) Exhortación (*agapetoí* = "Queridos") y esclarecimiento relativo al discernimiento de espíritus (4,1-3); b) aplicación a la situación de la Comunidad (*paidía* = "Hijos míos").

4,1-3. Exhortación a guardarse de los falsos profetas. Con el término "Queridos" tenemos una vez más el indicio de que habla un guía de la Comunidad, con la que mantiene una estrecha relación de amor cristiano. Los destinatarios son, pues, sus queridos fieles. La recomendación (4,16) tiene como contenido el discernimiento de espíritus, una norma tanto del AT como del NT. Ya en el AT existía el principio de que no podía ser auténtico un profeta cuyas palabras no se cumpliesen (cf. Dt 18,22; Jr 28,9). En cambio, el espíritu de profecía testimonia acerca de Jesús (cf. Ap 19,10).

La razón que aduce el autor para la cautela es que «muchos falsos profetas han venido al mundo» (4,1c). Recordemos que esta misma afirmación aparece en 2,18-24, lugar al que remitimos para su explicación. La norma de discernimiento (4,2-3) se expresa mediante una antítesis, que contiene una norma apodíctica: primer miembro (postura positiva) en 4,2b; segundo miembro (postura negativa) en 4,3a.

La confesión «venido en carne mortal» (4,2b) está dirigida ciertamente contra el gnosticismo, una corriente que siempre rechazó la Iglesia, pues implicaba la ruptura con el hecho histórico (véase Introducción y comentario a 2,29). En Juan, la fe es el reconocimiento y la confesión de la *encarnación* del Verbo, que constituye el punto culminante del prólogo del cuarto evangelio (1,1-18). Decir que «el Verbo [la Palabra] se hizo carne» es un baluarte frente a cualquier clase de gnosticismo (docetismo). La referencia a la morada entre los hombres y a la visión de la gloria (Jn 1,14) implica que la encarnación es la revelación definitiva de Dios.

El autor resume en el v. 3 la postura de los falsos profetas, y la juzga con una fórmula lapidaria: «no es de Dios» (cf. nota de la NBJ, donde la expresión «todo espíritu que no confiesa a Jesús» tiene como variante «todo espíritu que deshace a Jesús»). Esta fórmula contiene el criterio decisivo para identificar a los herejes. Confesar a Jesús como Cristo es esencial para seguir llamándose cristiano. Toda la sección de 5,5-12 será una explicitación de esta norma de fe.

La formulación «ese tal es el Anticristo» viene a ser una reafirmación de la frase «no es de Dios». El autor se remonta al Anticristo como inspirador de los falsos profetas y como origen de las falsas doctrinas de los gnósticos (cf. 2,18-28).

Tras identificar a los falsos maestros con el Anticristo, el autor añade en 4,3b una precisión sobre esta figura. Aquí encontramos de nuevo la afirmación que veíamos en 2,18-19 sobre la presencia del Anticristo en el mundo (en la persona de los falsos profetas). Remitimos a lo dicho en el comentario a esos versos.

4,4-6. **La victoria del cristiano**. Se aplica aquí a la situación de la comunidad lo dicho sobre los falsos profetas. La proclamación de la victoria del cristiano (4,4a) nos recuerda la sección 2,12-17. El v. 4b constituye una fórmula de desafío y transmite una sensación de seguridad y de victoria, basada en el motivo supremo de la *confianza*: la grandeza de Dios y de su amor. Para el autor de la Carta no hay lugar para el derrotismo.

En 4,4b resuenan las proclamaciones proféticas que exaltaban la grandeza de Dios (cf. Is 41,2.13; 44,6-8). También en el cuarto evangelio encontramos esa proclamación de la victoria de Cristo sobre el mundo: «Ahora es el juicio de este mundo; ahora el Príncipe de este mundo será derribado» (12,31); «Ya no hablaré muchas cosas con vosotros, porque llega el Príncipe de este mundo. En mí no tiene ningún poder» (14,30); «Yo he vencido al mundo» (16,33). Recordemos también la proclamación de superioridad de Dios sobre cualquier otro poder en Jn 10,27-30.

La antítesis de 4,5-6a puede condensarse en una fórmula: "Ellos son del mundo – nosotros somos de Dios". Esta contraposición entre creyentes y falsos profetas está presente en toda la Carta. Los falsos profetas están relacionados con la oposición a Dios. Los agentes de esta oposición son el Anticristo, el diablo, el mundo, el espíritu de mentira. Los creyentes son de Dios, de Cristo y están guiados por el Espíritu de Verdad.

El autor describe el proceder de los adversarios: son del mundo, es decir, se han dejado seducir por el Maligno. «Hablan según el mundo» porque desprecian los auténticos valores cristianos, la redención por la Cruz y el mandamiento nuevo. La frase «el mundo

los escucha» tiene presente el comportamiento de los que siguen las concupiscencias de que se habla en 2,12-17. La doctrina de los gnósticos no estaba interesada por el sacrificio ni por la Cruz; por eso recibe el aplauso del mundo corrompido y corruptor.

En contraposición con los que son del mundo, el autor pasa a describir a los auténticos cristianos y cuál es el comportamiento del mundo para con ellos. Y, movido por el gozo, la firmeza y la seguridad de la experiencia cristiana, afirma: «Nosotros somos de Dios». Esta seguridad es ya una anticipación de los tres "sabemos" de 5,18-20.

El v. 6b nos ofrece una formulación antitética. El primer miembro es el siguiente. «El que conoce a Dios nos escucha» significa: el que conoce a Dios como Amor y como Padre justo escucha a sus hijos, es decir, está abierto al anuncio de la encarnación y muerte redentora de Jesús. Como reiteración de su pensamiento, afirma el autor en el segundo miembro de la antítesis: «el que no es de Dios no nos escucha». Es notable la maestría del autor para conformar las antítesis a su propio propósito. Esperaríamos que dijese «el que no conoce a Dios no nos escucha». Pero no. Para abrirse al mensaje o anuncio de Jesucristo como Verbo de Vida es necesario "ser de Dios", es decir, preferir el amor de Dios al amor del mundo, haber nacido de Dios, permanecer en su Palabra, que es germen de vida, dejarse conducir por el Espíritu de la verdad. Por ello el autor termina esta sección con la formulación del v. 6c, que es un punto de referencia o de norma y criterio.

La fórmula de 4,6c ("En esto conocemos") constituye una excelente conclusión de toda la sección sobre los falsos profetas. Al mismo tiempo, cierra todo el desarrollo del primer ciclo. Conviene recordar el sentido que confiere el autor al dualismo entre espíritu de la verdad y espíritu del error. En efecto, tal dualismo es diferente según el medio ideológico en que aparece. Para nuestro propósito, podemos distinguir tres clases: en el *gnosticismo*, el contexto es el dualismo cosmológico; en el *judaísmo tardío y Qumrán* es el dualismo moral (aunque en el judaísmo tardío el dualismo contempla también las potencias que dominan al hombre y la conexión con la angelología y la demonología); en *Juan*, el contexto es el dualismo del Bien y del Mal, tal como aparece en la revelación del AT (Gn

3,5; Dt 30,15-20; Sal 1; Jr 21,8) y, sobre todo, en la enseñanza de Jesucristo (Mt 7,13-19). De ahí la presentación del Espíritu Santo como espíritu de verdad y la identificación del mundo (diablo) y de los príncipes de este mundo con el espíritu de la mentira.

El autor hace remontar a su fuente la situación de los cristianos y de los anticristos. Los cristianos son guiados por el Espíritu de Dios (espíritu de verdad); los anticristos, por el espíritu del diablo (espíritu de mentira). La finalidad de la sección 4,1-6 es idéntica a la que se deduce de algunas expresiones del discurso de despedida en Jn 14-16. No hay recurso al Espíritu en contra Cristo. Así lo ha expuesto también el autor de la Carta en 3,24b. El Espíritu de Dios es un don de Cristo a la Iglesia. El espíritu que pretende sobreponerse a Jesús es un espíritu de mentira. De la misma manera, según el autor, no hay recurso al Espíritu en contra de la Iglesia de Cristo (cf. 2,27ss).

III. En las fuentes del amor y de la fe: tercera exposición del don y de la tarea de la comunión (4,7 – 5,12)

Este ciclo constituye la cumbre de la Primera Carta de Juan. Comprende dos ideas dominantes que, por otra parte, se compenetran íntimamente y que, en realidad, podrían sintetizarse como “Fe en el Amor”. Algunos autores distinguen dos partes: a) En la fuente de la caridad (4,7 – 5,4); b) En la fuente de la fe (5,5-12). Pero esta división no es del todo adecuada (véase nuestra estructura). En esta sección faltaría el tema de la limpieza del pecado, porque se considera superado. Según otros, el tema del pecado se encontraría en el epílogo (5,14-17).

Según De la Potterie, estamos ante la tercera exposición de los criterios de la comunión con Dios. A nuestro entender, según hemos indicado en el título de la sección, más que el tono del discernimiento de criterios prevalece en realidad el tono de proclamación del amor de Dios y de Cristo, y la exhortación a creer en el amor (creer y amar). (Aunque hemos utilizado el encabezamiento de la NBJ, también podíamos titular esta sección “Fe en el amor” o “Entrega confiada en el amor”.)

En cierto modo, el conjunto de 4,7 – 5,12 sería un comentario a 3,23: «Que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y que nos amemos unos a otros, según el mandamiento que nos dio». Este desarrollo viene tras la sección de 4,1-6 (introducido a su vez por 3,24b: mención del Espíritu). En los autores que defienden una estructura binaria (Schlier, Feuillet), la secuencia sería: fe (4,1-6) y amor (4,7 – 5,4).

Aunque es difícil distinguir el desarrollo de las ideas, podemos indicar las siguientes líneas de la *estructura de superficie* de esta sección de la Carta:

- Principio: Dios es amor (4,7-8).
- Fundamentación del principio: el amor de Dios se ha manifestado en el envío de Cristo como víctima de expiación por nuestros pecados (4,9-10).
- Primera consecuencia del principio: necesidad de amar a los hermanos y de creer en el amor, y ser testigo del amor; reiteración del principio "Dios es amor" (4,11-16).
- Segunda consecuencia del principio: confianza en el día del juicio (4,17-18).
- Tercera consecuencia del principio: el amor de Dios incluye el amor al hermano (4,19-20). Síntesis de cristianismo (4,21).
- Cuarta consecuencia del principio: fe, amor y testimonio (5,1-12).

La *estructura profunda* de esta tercera parte de la Carta, tal como indica el título «En las fuentes del amor y de la fe», está determinada por el deseo del autor de remontarse hasta el origen último en que se fundamenta el mandamiento del amor a Dios y al prójimo. Es la revelación de que Dios es amor, que se ha manifestado en la entrega del Hijo y en el don del Espíritu. De ahí brota la exhortación al amor con que comienza la sección: «amémonos unos a otros» (4,7a) y la razón: «porque Dios es amor». Esta razón es el principio que preside toda esta sección. De él brotan las consecuencias o exigencias de amor a Dios y de la confianza en él, así como de amar a los hermanos. El conjunto de 4,7-21 ha sido considerado por H.J. Klauck como "Himno del amor".

Principio: Dios es amor manifestado en Cristo (4,7-10)

7 Queridos, amémonos unos a otros,
porque el amor es de Dios,
y todo el que ama
ha nacido de Dios y conoce a Dios.
8 Quien no ama no ha conocido a Dios,
porque Dios es amor.
9 En esto se manifestó entre nosotros
el amor de Dios:
en que Dios envió al mundo a su Hijo único
para que vivamos por medio de él.
10 En esto consiste el amor:
no en que nosotros hayamos amado a Dios,
sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo
como víctima de expiación por nuestros pecados.

El autor comienza con una exhortación precedida del término “Queridos”, en el que aparece ya una referencia al amor (queridos = amados: *agapetoí*). La exhortación tiene como contenido la fórmula del amor fraterno: amarse unos a otros (*agapân allêlous*: 4,7a). La razón que explica este mandamiento se expresa en primer lugar en 4,7a: «porque el amor es de Dios».

A propósito de esta razón, el autor prosigue con una antítesis entre el que ama y el que no ama (4,7b y 4,8a), que desembocará en una nueva razón, que de alguna manera es síntesis: «Dios es amor» (4,8b). Así tenemos el siguiente esquema:

- Razón-síntesis: amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios (4,7a).
- Antítesis entre el que ama (4,7b) y el que no ama (4,8a).
- Nueva razón-síntesis: porque Dios es amor (4,8b).

4,7-8. Dios-Amor. El término “Queridos”, con que comienza la exhortación, nos indica de nuevo la estrecha relación entre el autor de la Carta y los destinatarios. El tono supone que el que habla es el mentor de la Comunidad o alguien que habla en su nombre.

El contenido de la exhortación se centra en el mandamiento del amor fraterno (véase e comentario a 2,7-11 y 3,11.23). En la presente sección este mandamiento recurrirá en 4,11.19-21; 5,1-2). Con la afirmación de 4,7a (“el amor es de Dios”) el autor quiere decir que el amor es una propiedad de Dios, que el amor brota del conocimiento de Dios, que Dios es el origen y la meta del amor. En una palabra, la frase es ya una anticipación de lo que en seguida se dirá con la proclamación «Dios es amor» (4,8).

Como ya hemos indicado, existe una importante antítesis en 4,7b y 4,8a. En el primer miembro (4,7b) (aspecto positivo) se identifica “amar” con “nacer de Dios” y “conocer a Dios”. Nacer de Dios remite a 2,29 – 3,10c; y conocer a Dios nos pone en contacto con 2,3-11. Pero aquí, en esta tercera parte, ambos principios son identificados con el amor. Estamos ante una frase de tipo lapidario («todo el que ama…»). En 2,29 hemos encontrado esta misma clase de formulación («todo el que obra la justicia…»). Se trata, sin duda, de una forma de expresarse acuñada en la Escuela de Juan, con la finalidad de delimitar lo esencial del cristianismo. En este caso, es imposible pensar en una acuñación gnóstica, puesto que el tema del amor no es propio de la gnosis (que sólo piensa en el conocimiento). El amor es señal de que se ha nacido de Dios. Más aún, según parece, es al amar cuando el creyente nace de Dios. El autor añade: «…conoce a Dios». Como si dijera: es vana la pretensión de conocer a Dios por el camino de la fría gnosis. En seguida dará la razón decisiva: «porque Dios es amor» (4,8b).

En el segundo miembro de la antítesis (4,8a) (aspecto negativo) se repite en forma negativa la identificación entre amar y conocer a Dios. La formulación es asimismo lapidaria. Es interesante la forma y modo del verbo principal: «no ha conocido a Dios». A continuación se dará la razón (4,8b). Entretanto, es preciso caer en la cuenta de la fuerza de la expresión. El que no ama no tiene acceso al Dios personal, carece de la clave fundamental para saber quién es Dios; ni siquiera alcanza a ver si existe Dios, el verdadero y único Dios. En consecuencia, el que no ama está privado de la vida eterna, puesto que, como dice el cuarto evangelio: «La vida eterna consiste en que te conozcan a ti, el único Dios verdadero y a tu enviado Jesucristo» (17,3).

La antítesis se ve coronada por una nueva síntesis en tono de proclamación: «Dios es amor» (4,8b). Recordemos que en 4,7a ya había adelantado el autor una primera síntesis con la afirmación «el amor es de Dios». Así, la antítesis de los vv. 7b y 8a sirve de puente entre las dos grandes proposiciones: «el amor es de Dios» (4,7a) y «Dios es amor» (4,8b).

Esta última proclamación es algo más que una definición de Dios; es un faro de luz, un principio que ilumina toda la sección siguiente; es la revelación suprema de quién es Dios, la cumbre del AT y del NT: Dios es amor en forma de entrega, amor activo, amor eterno, amor que redime. El autor nos ha ofrecido en esta oración causal la cumbre de toda la teología. El amor es causa, fuente y origen de todo. El amor es la realidad plena, porque es el propio ser de Dios. Benedicto XVI, en la encíclica *Deus caritas est* (nº 1), ha puesto de relieve la centralidad de esta proclamación en la automanifestación de Dios.

En la Primera Carta, la proclamación «Dios es amor» es, de alguna manera, la culminación de otras proposiciones que la preparan o la contienen ya expresada de otra manera. Así, la proclamación «Dios es luz» (1,5) implica que Dios es santidad, limpieza de los pecados y exigencia de amor (2,3-11). También la frase de 1,7 («la sangre de su Hijo Jesús nos purifica de todo pecado») contiene en germen la definición de Dios-Amor y su explicación en 4,9-10 («víctima de expiación por nuestros pecados»). Asimismo la proclamación de 1,9 («fiel y justo es él para perdonarnos los pecados y purificarnos de toda injusticia») es un eco de la definición de Dios (Ex 34,6) que veremos en seguida. También la motivación «Dios… está por encima de nuestra conciencia» (3,20) incluye en sí misma la proclamación del amor de Dios. En la misma dirección apunta 4,4: «el que está en vosotros es más que el que está en el mundo».

• *El contexto bíblico de la expresión «Dios es amor»*

La definición de Dios como amor llena toda la Biblia. En el *Pentateuco*, el hecho de la creación (Gn 1,1 – 2,4) aparece como obra del Dios-Amor («vio Elohim que era muy bueno»). El relato o testimonio del principio (Gn 2-3) nos muestra la cercanía de Dios y, después de la caída, la promesa de un redentor. Las ideas de alianza y promesa recorren todo el libro del Génesis, especialmente con la figura de

Abrahán (Gn 12; 15; 17). La obediencia del patriarca, dispuesto a entregar a su hijo querido (Gn 22), es como una prefiguración del amor de Dios al entregar a su Hijo.

En el libro del Éxodo, la manifestación del nombre divino YHWH (3,14) encierra en sí misma la idea de ser y de dar el ser. También la idea de la liberación de Egipto (caps. 3-15) y la alianza (caps. 19-24) implica la presentación de un Dios liberador y amigo. El Código de la Alianza nos muestra a un Dios compasivo (22,26), y la morada de Dios junto a su pueblo, muy especialmente en el propiciatorio (25,17-22), presenta a un Dios perdonador. Pero la cumbre de la manifestación del Dios-Amor la encontramos en la definición de 34,6: «rico en misericordia y fidelidad» (*ḥesed we'emet*). Esta misma formulación se encuentra, como veremos en seguida, en los profetas y en los Salmos y el Cantar.

Las ideas de santidad y de gloria (Lv 10,3) están relacionadas con el Dios-Amor; igualmente la proclamación del Dios Santo, con la que está relacionado el amor al prójimo (Lv 19,18). La misericordia divina aparece también en el episodio del signo levantado en alto para curar a los israelitas (Nm 21,1ss).

Finalmente, el Deuteronomio nos ha conservado el "shemá": amar a Dios con todo el corazón como primer mandamiento (6,4-9). El autor insiste en que la elección del pueblo se debe al amor de Dios; es una iniciativa suya (7,7-8). Por ello, el Cántico de Moisés contiene la enumeración de los cuidados de Dios para con su pueblo (cap. 32).

En los *Profetas*, la proclamación del Dios-Amor es, de alguna manera, la idea dominante. Entre los profetas del Norte destaca el mensaje de Oseas: Dios como esposo, concepción que implica el amor. Para Oseas, el Dios providente es el que otorga a su pueblo el pan, el vino y el aceite (2,16; 3,1). También proclama el profeta la misericordia divina: él es Padre (cap. 11). El profeta Amós destaca asimismo la misericordia de Dios (cap. 7) y la grandeza del Creador (4,13).

El libro de Isaías, en sus tres partes, insiste en la revelación del Dios Santo. En el Primer Isaías, Dios es un fuego que purifica (cap. 6), idea que está relacionada con la Gloria, que es esencialmente el resplandor del Dios-Amor. Para este profeta, Dios es Padre (1,2ss). En la alegoría de la viña (5,1ss) se canta el amor de Dios hacia su

pueblo, un amor no correspondido. El signo de esperanza es el nacimiento de "Dios-con-nosotros" (Emmanuel: 7,14), del vástago de Jesé (el Mesías) lleno del espíritu (cap. 11). En el cap. 12 el profeta canta al Dios Salvador.

El profeta Jeremías nos habla del amor de Dios, que consagra al pueblo empleando el lenguaje del noviazgo (2,1-3); Dios es la fuente de agua viva (2,13). El Señor es un Dios vivo dolido por los pecados (10,10-16). Jeremías experimenta al Dios íntimo y personal (20,7-19) y confía en su amor misericordioso (31,2-5); Dios es Padre (31,20). Por ello, el profeta ofrece la promesa de la nueva alianza (31,31-34; cf. 24,6-7). Naturalmente, Jeremías contempla la promesa mesiánica del germen de David (23,5-6).

El profeta Ezequiel describe el trono de Dios (cap. 1) y su Gloria presente en el templo, que abandona a causa de los pecados del pueblo (10,18). La idea del Dios-Esposo está presente en la famosa alegoría de las dos hermanas (cap. 16). Asimismo el Dios-Amor aparece en la idea de Dios como Pastor (cap. 34) y en la promesa de una nueva alianza (cap. 36). La visión de los huesos secos (cap. 37) comporta la idea de la resurrección del pueblo, gracias a la intervención misericordiosa de Dios. Lo mismo expresa la visión del río de agua viva (cap. 47).

El Segundo Isaías (caps. 40-55) contiene como gran noticia un oráculo de salvación: «No temas; yo estoy contigo» (cf. 43,1-4). El libro en cuanto tal es un mensaje de consolación (40,1ss), una proclamación del amor de Dios que perdona (43,22-25): amor de madre (49,13-15), amor de desposorio (54,4-10), amor eterno (54,8). Los cuatro cánticos del Siervo (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13 – 53,12) contienen una revelación sorprendente del Dios-Amor. El problema fundamental del dolor del inocente recibe aquí una luz inesperada. Dios se hace presente en el sufrimiento. Los cánticos hablan de sufrimiento redentor. Estamos en la más alta cumbre de la revelación del AT (cf. 1 Jn 2,2; 4,9-10).

También el Tercer Isaías (caps. 56-66) pone de relieve la idea de Jerusalén como Esposa y de Dios como Esposo (caps. 60-62). Como es lógico, también otros profetas transmiten el mensaje del Dios-Amor. Es importante recordar que la definición de Dios clemente y compasivo, tardo a la ira y rico en amor, aparece en Jl 2,12-13 y, sobre todo, en Na 1,3.

La revelación del Dios-Amor está presente, sobre todo, en los *Salmos*. La definición "Dios clemente y compasivo, rico en misericordia y fidelidad" (cf. Ex 34,6) está reflejada en una serie de ellos, que han sido denominados "Salmos del Dios-Amor". A título de ejemplo, recordamos: 40,12; 86,5.15; 103,8; 145,8. Por su parte, el Cantar de los Cantares ha asumido el lenguaje del amor esponsal para expresar el amor de Dios.

Como es natural, en el *Nuevo Testamento* encontramos el contexto principal de la revelación del Dios-Amor, dado que en Cristo, en su encarnación, ministerio, muerte y resurrección se ha revelado definitivamente el Dios-Amor, que envió a su Hijo e hizo donación de su Espíritu. En los *sinópticos*, las parábolas de la misericordia (cf. Lc 15) constituyen el corazón del mensaje de Cristo. En las secciones del ayuno (Mt 9,14-17; Mc 2,18-22; Lc 5,33-39) y en la parábola de las diez vírgenes (Mt 25,1-19) Cristo es concebido como el Esposo. En *Pablo*, el amor de Dios es la fuente de la obra redentora (Rm 5,5-11; 8,30-39; Ef 2,4; Tt 2,11; 3,4). También en el *Apocalipsis* la redención es fruto del amor de Cristo (1,5-6), que llama a la puerta del cristiano con el deseo de cenar con él (3,20).

Pero es sobre todo en el *cuarto evangelio* donde se fundamenta la definición de Dios-Amor. En el prólogo, el Verbo encarnado es el unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad (1,14). Esta expresión es una aplicación a Cristo de la definición de Ex 34,6 (rico en misericordia y fidelidad). En la primera parte del evangelio, Cristo es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29); es el Esposo de la nueva alianza (2,1-11; 3,29); es levantado en alto como signo de salvación y fuente de vida para todo el que cree (3,14). El amor de Dios manifestado en la entrega del Hijo es la razón última de todo el misterio redentor (3,16). Cristo es el salvador del mundo (4,42), el pan de vida (6,35); su carne es sacrificada por la vida del mundo (6,51); es el "Yo soy" levantado en alto (8,24-28), es decir, el Dios Redentor, el Dios Amor; es la luz del mundo (8,12 y cf. cap. 9). Jesús es el Buen Pastor que da la vida por sus ovejas (10,11) y les hace el don de la vida eterna, sin que nadie pueda arrebatarlas de sus manos (10,27-29). Cuando Cristo sea levantado en alto atraerá a todos a sí (12,32).

En la segunda parte del evangelio se afirma que Cristo ha amado a los suyos hasta el extremo (13,1). El mandamiento nuevo consiste

en amarse unos a otros como Cristo ha amado (13,34-35; 15,12-17). Las promesas de la nueva alianza hablan del amor del Padre y del Hijo al creyente fiel (14,21.23). Cristo ama al Padre y por ello va a la pasión (14,31). La llamada oración sacerdotal nos conduce al misterio del amor trinitario como raíz y fuente de la unidad (17,23-26). Del costado de Cristo traspasado por la lanzada brota el río de la redención (19,34-37). El Señor resucitado entrega a sus discípulos el don del Espíritu Santo para el perdón de los pecados (20,19-23). De este evangelio del Dios-Amor ha bebido el autor de la Carta.

4,9-10. El Hijo, don del Dios-Amor. Desde la cumbre de la expresión «Dios es amor», el autor contempla la gran manifestación del don de Dios. En dos aproximaciones sucesivas trata de explicar dicha expresión a través de la grandeza del don.

El v. 9 consta de una oración introductoria de tipo mostrativo («En esto se manifestó»), una oración principal («Dios envió al mundo a su Hijo único») y una oración final («para que vivamos»). Así, pues, el autor ve la suprema manifestación del amor de Dios en el envío de su Hijo. La frase es un eco de Jn 3,16: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo único». Incluso la finalidad del envío es la misma en ambos textos.

En esta primera aproximación, el autor se centra en el acto fundamental del amor: el envío del Hijo con la finalidad de dar la vida a la humanidad, es decir, el envío como fuente de vida: «para que vivamos por medio de él». En realidad, aquí está condensado el mensaje central del cuarto evangelio y de la Carta: «en él está la vida» (cf. Jn 1,4); «para que creyendo tengáis vida en su nombre» (20,30-31).

En el v. 10 ensaya el autor una segunda aproximación. También aquí la frase consta de una oración de tipo mostrativo («En esto consiste el amor») y de la oración principal, que se compone de dos proposiciones. En primer lugar se excluye que la iniciativa del amor provenga de nosotros; a continuación se especifica que es el amor de Dios el que está en el origen del misterio redentor. El amor manifestado en el envío del Hijo culmina en el hecho de que éste se convierte en víctima de expiación por nuestros pecados.

El autor ya había empleado el término «víctima de expiación» (*hilasmós*) en 2,2. La expresión hace referencia al sacrificio expiato-

rio de Cristo en la cruz. Es obligatoria aquí la alusión a Jn 1,29 («Cordero de Dios que quita el pecado del mundo») y a toda la teología del cuarto evangelio sobre Cristo elevado en la cruz como fuente de redención, de unificación y de propiciación (Jn 3,13-17; 8,28; 12,32; etc.). También podríamos consultar Rm 3,21-26, que habla del nuevo propiciatorio en la sangre de Cristo, y el himno de 8,31-39, donde se canta al amor de Dios manifestado en la entrega del Hijo.

Como acabamos de ver, los vv. 9 y 10 son estrictamente sinónimos. Los dos comienzan con una misma partícula y tienen un verbo parecido: «En esto se manifestó… el amor»; «En esto consiste el amor». La función de estos dos versos es dirigir una mirada al misterio del Dios-Amor.

La concepción de Cristo como víctima de expiación por nuestros pecados recuerda la mención del tema del pecado en los dos primeros ciclos (1,6 – 2,2 en el primero y 3,3-10 en el segundo). Pero en nuestro pasaje de 4,10 no se trata de una consecuencia del principio «Dios es amor», sino de una explicación de este principio.

Tras la enunciación del principio «Dios es amor» (4,7-8) y la explicitación del amor de Dios manifestado en el envío de su Hijo como fuente de vida y expiación por nuestros pecados (4,9-10), el autor pasa (como en los dos ciclos anteriores) a hablarnos de las consecuencias que se derivan del principio para la vida cristiana, y que, como veremos, giran en torno al amor a Dios, a la confianza en él y al amor al prójimo.

El amor mutuo, primera consecuencia de la comunión con Dios-Amor (4,11-13)

11 Queridos, si Dios nos ha amado de esta manera,
también nosotros debemos amarnos unos a otros.
12 A Dios nadie le ha visto nunca.
Si nos amamos unos a otros,
Dios permanece en nosotros
y su amor ha llegado en nosotros a la plenitud.
13 En esto reconocemos
que permanecemos en él y él en nosotros:
en que nos ha dado de su Espíritu.

Esta sección consta de tres partes. En primer lugar (4,11) expone el autor la consecuencia o exigencia (o criterio) que brota de la proclamación del Dios-Amor. Lo hace con una formulación en tono exhortativo. En segundo lugar (4,12) indica la fuerza del amor fraterno para mantener la comunión con Dios. Finalmente, en el marco de una formulación de norma de discernimiento (4,13), se proclama el don del Espíritu como criterio y fuerza de comunión.

4,11. Exhortación al amor mutuo. El autor emplea de nuevo el término "Queridos" (*agapetoí*) al comienzo de su alocución. Parece, una vez más, que estamos ante una personalidad destacada (con autoridad apostólica), que tiene una misión para con los destinatarios, a los que se dirige en forma paternal.

La frase «nos amó de esta manera» expresa la grandeza del amor de Dios manifestado en el envío del Hijo para que vivamos por medio de él y para que sea víctima de expiación por nuestros pecados. Y la argumentación del autor es impecable: la inmensidad del amor de Dios se convierte en razón-motivo para el amor del creyente. En buena lógica podría esperarse: "Si Dios nos ha amado de esta manera, también nosotros deberíamos amarle a él así". En cambio (aquí como en 1,7), nos encontramos con que la consecuencia es el amor al hermano. ¿Cómo podemos entender esto? Quizá podemos comprenderlo teniendo presente que el amor de Dios es gratuito y nos transforma en ese mismo amor gratuito suyo. La fórmula empleada aquí es "amarse unos a otros" (*agapân allêlous*), como en 3,11 y 3,23. (Remitimos a estos lugares para su explicación.)

Recordemos finalmente que esta razón del amor de Dios a nosotros es la gran motivación para el amor a los enemigos en los sinópticos. Hemos de amar a los enemigos y perdonar a los que nos ofenden, pues el Padre celestial nos ama y nos perdona (cf. Mt 18,26-35).

4,12. El amor fraterno, prueba y fuerza de la comunión. La frase «A Dios nadie le ha visto nunca» quiere decir que, para el encuentro con Dios, no hay más camino que Cristo aceptado con fe y el amor como respuesta a esa fe. A Dios sólo le conocemos por Jesucristo (contra la secta de los pneumáticos). Recodemos que esta misma frase se emplea en Jn 1,18 para afirmar la unicidad de la revelación que Dios nos ha transmitido a través de Jesucristo, el Hijo.

Como consecuencia principal del amor mutuo, el autor señala la morada de Dios en nosotros (4,12b). El amor mutuo establece la comunión entre Dios y nosotros; es la prueba y la realización de esa comunión, y el criterio de la misma. El autor desarrollará esta idea en el verso siguiente y, sobre todo, en 4,16.

La frase «su amor ha llegado en nosotros a la plenitud» (4,12c) indica que el amor, así entendido, tiende a llevarnos al amor gratuito. En 2,5 se decía que el amor de Dios llega a su plenitud en quien guarda los mandamientos. Ambos lugares se complementan. El amor de Dios en sentido objetivo (el que Dios nos tiene) llega a la plenitud en la comunión que brota del amor mutuo. De otra parte, ese amor en sentido subjetivo (el que tenemos a Dios) encuentra su plenitud y su complemento necesario en el amor a los hermanos. En este sentido veremos más adelante la síntesis de cristianismo de 4,21.

4,13. El Espíritu, don y criterio de la comunión. La frase (una ampliación de la comunión de que se habla en el verso anterior) consta de una oración mostrativa que introduce una oración explicativa. La primera parte de la frase, aparte de ser como una conclusión de 4,11-12, sirve de fórmula introductoria del resto de la frase: «en que nos ha dado de su Espíritu». El autor indicaría, en caso de referirse a 4,11-12 (en forma de conclusión), que la presencia y el don del Espíritu posibilita la vida de amor, que es prenda y criterio de la comunión. En caso de ser preparación de 4,14-16, define al Espíritu como fuerza para el testimonio. En cualquier caso, la mención del Espíritu aquí (como en 3,24) es un precioso indicio de la dimensión trinitaria de la comunión cristiana.

Para comprender el alcance de esta escueta mención (“nos ha dado de su Espíritu”) es necesario recordar que la Primera Carta alude continuamente a la enseñanza del cuarto evangelio. El Espíritu es el don que brota del seno del Mesías glorificado (Jn 7,37-39); el Espíritu Santo, Paráclito o Espíritu de verdad es prometido por Cristo a los creyentes (Jn 14,15-17) y entregado a la Iglesia por el Señor resucitado para el perdón de los pecados (Jn 20,19-23). Al ser Espíritu de verdad y don del Dios-Amor, el Espíritu es lazo de comunión entre Dios y los hombres, y entre los creyentes entre sí.

Tras enunciar el amor al hermano como primera consecuencia de la comunión con Dios-Amor y poner de relieve que el don del Espíri-

tu es vínculo y criterio de comunión, el autor hará a continuación una aplicación a la Comunidad como testigo de ese Dios-Amor. La fe del cristiano aparecerá ahora como testimonio interno del amor de Dios. Se repetirá así, en forma de testimonio, el mensaje que previamente se ha formulado con las expresiones «En esto consiste» y «En esto reconocemos» de los vv. 10 y 13.

Fe en el Amor y confesión de Cristo como Hijo de Dios, criterio y síntesis de la comunión (4,14-16)

> 14 **Nosotros hemos visto y damos testimonio**
> **de que el Padre ha enviado a su Hijo**
> **como salvador del mundo.**
> 15 **Si uno confiesa que Jesús es el Hijo de Dios,**
> **Dios permanece en él y él en Dios.**
> 16 **Y nosotros hemos conocido y hemos creído**
> **en el amor que Dios nos tiene.**
> **Dios es amor,**
> **y el que permanece en el amor**
> **permanece en Dios y Dios en él.**

Esta sección es, a la vez, una reiteración del principio «Dios es amor», bajo la perspectiva de la fe en el amor, y del testimonio del amor de Dios manifestado en el envío del Hijo. Esta ampliación incluye el testimonio del amor como respuesta a la revelación de Dios-Amor. Más que consecuencia, es descripción de la experiencia del cristiano.

4,14-15. **El cristiano testigo del amor**. Los cristianos han visto y dan testimonio. Sin duda lo hacen en virtud de esa fuerza del Espíritu mencionado en 4,13.El cristiano tiene experiencia y es testigo de ese amor. Notemos la repetición de las frases del prólogo (1,1-3): “ver” y “dar testimonio” (“anunciar”). (Véase el desarrollo de la noción “dar testimonio” en el comentario a 1,2.)

El contenido del testimonio se refiere al envío de Cristo por el Padre para salvar al mundo (4,14b). El valor cristológico y soteriológico de este lugar es densísimo, según Schnackenburg. Es la sín-

tesis de la experiencia y del testimonio; es el hecho fundamental del que da testimonio el creyente.

En el cuarto evangelio es habitual la frase «el Padre que me ha enviado». En el diálogo con Nicodemo, en la exposición del misterio redentor, el envío o entrega del Hijo es la proclamación y la síntesis del amor de Dios (Jn 3,14-18). El tema del envío recurre a lo largo del cap. 6 (sobre el Pan de Vida). El envío del Hijo es la primera de las siete declaraciones de la Fiesta de las Tiendas (Jn 7,28-29). La piscina de Siloé es la del Enviado (cf. Jn 9). En el episodio de la Fiesta de la Dedicación, la frase «a quien el Padre santificó y envió al mundo» es la nota distintiva de la profesión de la fe en Cristo como Hijo de Dios (Jn 10,31-36). En la llamada oración sacerdotal se proclama que la vida eterna consiste en conocer al único Dios verdadero y a su enviado Jesucristo (Jn 17,31). En la misma oración los discípulos son presentados como quienes creen que el Padre ha enviado al Hijo (17,6-9; cf. 17,25); y Cristo afirma: «Como tú me has enviado al mundo, así yo los envío al mundo» (17,8). La unidad de los cristianos tiene como finalidad que la gente crea que el Padre ha enviado al Hijo (17,21-23). El Señor resucitado envía a los discípulos al mundo como él ha sido enviado por el Padre (20,21-22).

El envío de Cristo tiene como finalidad "salvar al mundo". Esta idea se contenía ya de hecho en la proclamación de Jn 3,15-17, y se encuentra explícitamente en la confesión de los samaritanos (Jn 4,42). El título "Salvador del mundo" tiene una fuerza extraordinaria; Cristo es el único que puede salvar a la humanidad. El término "mundo" se toma aquí como sinónimo de la universalidad de los hombres y de la historia.

En realidad, esta síntesis de la experiencia y del testimonio del creyente es una reiteración del contenido de 4,9-10, pero aquí es aplicada a la experiencia del cristiano.

El autor, mediante una frase lapidaria (v. 15), destaca la centralidad de la fe en Cristo como Hijo de Dios. Es la reiteración de la fórmula de fe (confesión), base de la comunión: Jesús es el Hijo de Dios. Sólo así puede ser nuestro Salvador (salvar es una acción divina). En la conclusión de la Carta (5,13) se insiste en que el objeto de la fe es que Jesús es el Hijo de Dios.

4,16. Dios es amor. Nuevamente son mencionados en plural el testimonio y la experiencia; se trata de un plural apostólico y comunitario. Aquí “conocer” es señal de reconocer, aceptar, haber experimentado; y “creer” es acoger al Dios-Amor. Recordemos que en 4,14a se nos decía: «hemos visto y damos testimonio»; ahora se nos dice: «hemos conocido y hemos creído». En realidad, los cuatro verbos (ver, dar testimonio, conocer y creer) contemplan la experiencia cristiana que llena todas las potencias del ser humano.

La frase de 4,16b es la culminación de toda esta sección y forma inclusión con 4,8. Volvemos así a la razón suprema para amar y a la revelación definitiva: «Dios es Amor». El autor sintetiza de nuevo su pensamiento de que la comunión con Dios-Amor consiste en amar. La expresión de reciprocidad «permanece en Dios y Dios en él» indica el lazo indisoluble de esta unión de alianza y amor. Así, el autor une en una sola frase la fórmula joánica “permanecer en el amor” y la cumbre joánica «Dios es Amor».

Como veremos a continuación, a partir de la proclamación «Dios es Amor», el autor extrae una nueva consecuencia del principio de la comunión con Dios-Amor: la confianza.

Confianza en el Amor (4,17-18)

17 **En esto ha alcanzado el amor**
la plenitud en nosotros:
en que tengamos confianza en el día del Juicio,
pues, según es él,
así seremos nosotros en este mundo.
18 **No cabe temor en el amor;**
antes bien, el amor pleno expulsa el temor,
porque el temor entraña castigo.
Quien teme no ha alcanzado
la plenitud en el amor.

Estos versos podrían titularse «La confianza en el juicio», o bien «La consecuencia de la fe en el amor». La cumbre de la fe en el amor es la confianza en el juicio. (Véase la nota de NBJ a 4,18, sobre el temor filial.) También estos versos están construidos en quiasmo:

a. Plenitud del amor (4,17a).
b. Confianza en el día del Juicio (4,17b).
c. «Pues, según es él, así seremos nosotros en este mundo» (4,17c).
b’. «El amor pleno expulsa el temor» (4,18a).
a’. Plenitud del amor: «Quien teme no ha alcanzado la plenitud en el amor» (4,18b).

4,17. El amor, fuente de confianza. El autor, al hablar en 4,12 de la fuerza del amor al hermano, decía: «Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a la plenitud». En el comentario a este verso hemos visto que se trata del amor que el cristiano tiene a Dios, amor que encuentra su plenitud en el amor al hermano. En realidad, también podría haber pensado el autor en el amor que Dios nos tiene (cf. 2,5). Ambos sentidos se adecuan al texto, pues la expresión «el amor de Dios» es tan amplia que lo permite. Cf. 4,18b.

En 4,17b tenemos una nueva referencia a la escatología común en el NT. Recuérdese también Jn 5,28-29 y las expresiones relativas al “último día” (Jn 6,39.40.52; etc.). El que ama al hermano debe tener confianza (*parresía*) el Día del juicio (cf. también Mt 25,31-46).

Según hemos visto, la fórmula de 4,17c es central en la sección, según aparece en el quiasmo. La razón suprema de la confianza brota de la solidaridad con Cristo: compartir su suerte. La vida del cristiano debe estar presidida por la misma confianza que puso de manifiesto Jesús a lo largo de su vida. ¿Pero cómo entender la expresión «según es él»? Con esta densa fórmula, el autor ha querido dirigir de nuevo la mirada a Jesucristo, que es puro (3,3), justo (2,1) y no tiene pecado (3,5). Él es signo y encarnación del amor hasta el extremo, y objeto del odio del mundo (aunque el mundo no ha logrado vencerle); él es víctima de expiación por nuestros pecados (2,2; 4,10).

4,18. El amor expulsa el temor. Esta fórmula completa la motivación de la confianza que hemos visto en la sección de 3,19-22. Allí se

decía que Dios está por encima de nuestra conciencia y lo comprende todo. Ahora, a la luz del principio «Dios es amor» (4,8.16), la principal motivación para la confianza es el amor, que expulsa el temor, es decir, la desconfianza. Si Dios nos ha amado hasta el punto de entregar a su Hijo como víctima expiatoria por nuestros pecados (4,9-10), no hay lugar ya para el temor y la desconfianza. Por eso, el autor añade la pequeña explicación de 4,18b.

Es necesario tener presente que el temor de Dios es el comienzo de la Sabiduría, tal como afirman los libros sapienciales del AT (p.e. Si 1,1). En los Salmos se proclama con frecuencia que Dios bendice a los que le temen. Pero no es ése el temor del que habla nuestro texto. Aquí se trata más bien de la desconfianza en Dios, que proviene de que el creyente no ha llegado a comprender plenamente quién es Dios-Amor.

Nueva exhortación al amor: síntesis y sumario de cristianismo (4,19-21)

19 Nosotros amemos,
porque él nos amó primero.
20 Si alguno dice «Yo amo a Dios»
y odia a su hermano,
es un mentiroso;
pues quien no ama a su hermano, a quien ve,
no puede amar a Dios, a quien no ve.
21 Y hemos recibido de él este mandamiento:
quien ama a Dios ame también a su hermano.

Antes de terminar esta sección sobre la proclamación «Dios es amor» y sus implicaciones (amor al hermano y confianza en el juicio), el autor reitera la exhortación a amar y formula de nuevo una síntesis de cristianismo, centrada en el mandamiento del amor. Estos versos constituyen una reiteración, en forma de inclusión, del comienzo de la sección. En 4,7 el autor exhortaba: «amémonos»; ahora comienza con «Nosotros amemos». Pero, aparte de ser reiteración, encontramos aquí algunas motivaciones y afirmaciones nuevas fundamentales

4,19-20. Amor a Dios y al prójimo, estrechamente unidos. La exhortación inicial («amemos») expresa la necesidad de corresponder al amor previo de Dios. La importancia de esta fórmula es decisiva, pues en ella se contiene la iniciativa divina, la prioridad absoluta del amor de Dios. En el conjunto de la revelación, Dios se ha mostrado insuperable en la carrera del amor. Es un amor que se anticipa, que nos envuelve, que trastorna nuestros esquemas y, a la vez, se convierte en norma interna. La originalidad del NT consiste en esa revelación del Dios-Amor, es decir, del Dios bueno, bello, sabio, justo y misericordioso. Dios es amor en forma de entrega. Por eso, el misterio de la Cruz, que es un misterio de amor, parecía locura a los gentiles y necedad a los judíos. En consecuencia, toda la creación y la revelación se pueden considerar una obra de amor (cf. *Dei Verbum* 1-4). De ahí el escándalo que la proclamación del Dios-Amor provocaba en el gnosticismo, que tachaba al amor de necedad. Con buen criterio, J. Jeremias define como corazón del Evangelio las parábolas de la misericordia (cf. Mt 18; Lc 15). (Véanse también las encíclicas *Dives in misericordia*, de Juan Pablo II, y *Deus Caritas est*, de Benedicto XVI.)

Antes de concluir esta exhortación al amor, el autor se esfuerza por poner de relieve la estrechísima relación entre amar a Dios y amar al hermano (v. 20). Y de nuevo en forma de síntesis, encontramos en este verso una fórmula de discernimiento para indicar que el amor de Dios es inseparable del amor a los demás. San Agustín ha desarrollado la dinámica de este verso en su comentario a este lugar de la Carta. Ciertamente, lo primero es el amor de Dios en el orden de la excelencia. Pero lo primero en el orden de la ejecución es el amor al hermano como camino y criterio del verdadero amor a Dios. El autor de la Carta volverá sobre esta misma dinámica en 5,1-3.

4,21. El amor, esencia del cristianismo. Como conclusión de toda esta sección, el autor ofrece una nueva síntesis de la esencia del cristianismo. Ya lo había hecho en 3,23 (donde aparecen fe y amor), pero ahora lo concentra todo en el amor. La fórmula introductoria de este verso («hemos recibido de él este mandamiento»), parecida a la de 3,23, pone de relieve que se trata de una formulación sintética de la esencia del cristianismo.

El mandamiento (*entolê*) es la exigencia que brota de toda esta contemplación de Dios-Amor; es la formulación más clara de la

inseparabilidad del amor a Dios y el amor al hermano. El mandamiento es doble y, a la vez, único: «quien ama a Dios [obligación como respuesta a su amor] ame también a su hermano [consecuencia ineludible del amor a Dios]». Esta síntesis se prolonga con la mención de la fe en el verso siguiente (5,1), que, según veremos en seguida, parece completar de alguna manera la síntesis de cristianismo expuesta en 4,21.

La victoria de la fe: victoria del cristiano sobre el mundo (5,1-4)

5 1 Todo el que cree que Jesús es el Cristo
ha nacido de Dios;
y todo el que ama a aquel que da el ser
amará también al que ha nacido de él.
2 En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios:
si amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos.
3 Pues el amor a Dios consiste
en guardar sus mandamientos.
Y sus mandamientos no son pesados,
4 pues todo lo nacido de Dios vence al mundo.
Y ésta es la victoria que vence al mundo:
nuestra fe.

Tras el desarrollo relativo al amor a Dios y al hermano como consecuencia de la revelación de Dios-Amor, esta nueva sección nos ofrece una síntesis de la fe y el amor como elementos esenciales del que ha nacido de Dios. De ese modo, sirve de transición entre el tema del amor y el de la fe, o más bien de fusión final de ambos temas.

La sección se organiza en forma de quiasmo casi perfecto:

a. Fe en Cristo y amor como consecuencia del principio "nacer de Dios" (5,1).
b. Conexión entre amor y cumplimiento de los mandamientos (5,2).
b'. Conexión entre amor y cumplimiento de los mandamientos (5,3).
a'. Victoria sobre el mundo de quien ha nacido de Dios (5,4).

Esta forma de pensamiento circular es propia del estilo meditativo del autor.

5,1. Creer y amar. El desarrollo comienza con una frase lapidaria («Todo el que…»), donde se condensan fe y amor como características del cristiano. El autor comienza con la fe, que es el signo de haber nacido de Dios. Pero no sólo signo, sino principio de vida: se nace por la fe, por la Palabra de Dios. Recordemos Jn 1,12-13: quienes acogen al Verbo, los creyentes, reciben el poder de llegar a ser hijos de Dios; no nacen de la sangre ni del amor carnal, sino de Dios.

El segundo miembro de este verso (5,1b) se centra en el amor: el verdadero amor a Dios lleva necesariamente a amar al prójimo (nacido de Dios). Pero parece que hay aquí también una alusión al amor al Hijo. El que ama al que da el ser (Padre) ama al nacido (Hijo).

5,2-3. El amor, signo y criterio. El v. 2 ofrece una fórmula de discernimiento que es, al mismo tiempo, síntesis del ser cristiano. La fidelidad en el cumplimiento de los mandamientos, especialmente el del amor al hermano, es aquí percibida desde la cumbre del amor a Dios. En esta fidelidad se puede verificar si el amor fraterno es auténticamente cristiano (si amamos a los demás como *hijos de Dios*). Seguidamente reitera el autor su afirmación sobre la conexión entre amor a Dios y fidelidad a sus mandamientos.

El amor a Dios no consiste en el capricho, sino en la práctica (5,3). El autor añade una preciosa indicación: «y sus mandamientos no son pesados». La frase es un eco de Mt 11,30: «mi yugo es suave y mi carga ligera».

5,4. La victoria de la fe. Finalmente, tras el desarrollo de la idea del amor, el autor vuelve al tema de la fe como victoria sobre el mundo. Y de nuevo emplea la fórmula lapidaria «todo lo nacido». La proclamación de la victoria sobre el mundo por parte del nacido de Dios ya había sido afirmada, de alguna manera, en la alocución de 2,12-17, y asimismo la tratar de la recta fe (2,18-28; 4,1-6). El contenido de la fe que vence al mundo es que Cristo es el Hijo de Dios (5,5) que ha venido en carne (4,2).

En las fuentes de la fe y del testimonio (5,5-13)

5 ¿Quién es el que vence al mundo
sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?
6 Éste es el que vino
por el agua y por la sangre: Jesucristo;
no solamente por el agua,
sino por el agua y por la sangre.
Y es el Espíritu quien da testimonio,
porque el Espíritu es la Verdad.
7 Pues tres son los que dan testimonio:
8 el Espíritu, el agua y la sangre,
y los tres convergen en lo mismo.
9 Si aceptamos el testimonio de los hombres,
mayor es el testimonio de Dios.
Éste es, pues, el testimonio de Dios,
que ha testimoniado acerca de su Hijo.
10 Quien cree en el Hijo de Dios
posee el testimonio dentro de sí.
Quien no cree a Dios le hace mentiroso,
porque no ha creído en el testimonio
que Dios ha dado acerca de su Hijo.
11 Y éste es el testimonio:
que Dios nos ha dado vida eterna,
y esta vida está en su Hijo.
12 Quien tiene al Hijo tiene la Vida;
quien no tiene al Hijo de Dios no tiene la Vida.
13 Os he escrito estas cosas
a los que creéis en el nombre del Hijo de Dios,
para que os deis cuenta de que tenéis Vida eterna.

En esta última sección de la Carta hace el autor una ascensión suprema en las alas de la fe. Podemos llamar a esta sección danza del testimonio o danza de la victoria. Es como el *allegro* final del testimonio. El término “testimonio” va a aglutinar la sección hasta 5,12; en ella ocupa un lugar central el tema de la confesión. Esa confesión es

que Jesús es el Hijo de Dios (5,5.10) y que en él está la vida (5,11-12; cf. 5,13). De esta manera retornamos al tema de la vida, con el que se había iniciado la Carta (1,2). La confesión de los creyentes se convierte en testimonio: “creer en el testimonio”, “ver y dar testimonio” de que Cristo es el Hijo de Dios.

Prescindiendo de 5,13, que, dado su carácter de conclusión de la Carta, no forma parte propiamente de la sección, podríamos delinear de la siguiente forma la *estructura* de la sección:

- Una proposición interrogativa (5,5) que sirve de unión entre la sección anterior sobre la victoria de la fe y la sección presente sobre la confesión de Cristo como Hijo de Dios.
- Una identificación de Jesucristo, destacando los dos grandes acontecimientos del misterio redentor: bautismo y muerte en cruz (5,6a).
- Una referencia al testimonio del Espíritu, tanto en el bautismo como en la muerte redentora (5,6b).
- Una proposición sobre la unidad de testimonio de Espíritu, agua y sangre (5,7-8).
- Una elevación a Dios como fuente del triple testimonio (5,9).
- Una aclaración: el testimonio del Padre es acerca de su Hijo (5,10).
- Descripción más detallada del testimonio de Dios: nos ha dado Vida eterna y esta Vida está en su Hijo (5,11-12).

5,5-6. El testimonio del agua, de la sangre y del Espíritu. La fe es una victoria sobre el mundo que se cierra a la revelación de Dios. Esa victoria es la confesión del kerigma: Jesús es el Hijo de Dios. De nuevo es preciso recordar los lugares de la Carta en que ha aparecido esa confesión: 1,3.7; 2,23-24; 3,23; 4,9-10. Después reaparecerá en la conclusión (5,13). También el cuarto evangelio, en su primera conclusión (20,30-31), establece como finalidad: «para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y creyendo tengáis vida en su Nombre».

En el v. 6a se especifica que el kerigma consiste en confesar a Jesucristo venido por el agua (bautismo) y por la sangre (pasión y muerte). Así como en 4,2 se decía «venido en carne mortal», en contra del docetismo, que negaba la encarnación, aquí es mencionada la

sangre también en contra de los gnósticos, para indicar la realidad de la muerte redentora. Algunos autores entienden el conjunto de este verso en referencia a Jn 19,34: el agua y la sangre que brotan del costado de Cristo: el agua y la sangre son símbolos de la muerte expiatoria y vivificadora de Jesús. Pero el agua y la sangre pueden hacer referencia también a los sacramentos del Bautismo y la Eucaristía, tal y como interpretaron Jn 19,34 los Santos Padres, como san Juan Crisóstomo. En un escritor tan dado a los dobles significados no puede excluirse tal plenitud de sentidos.

De la venida en carne de Jesucristo hay un testigo: el Espíritu (v. 6b), que ha dado testimonio en el bautismo y en la Cruz. El evangelio de Juan lo resumirá en una fórmula: «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (1,29.36). Recordemos que también el autor del Apocalipsis sitúa en el corazón mismo del libro la figura del Cordero (cap. 5). Por su parte, Jn 7,37-39 nos habla de los ríos de agua que manarán del seno del creyente. Esos ríos son el don del Espíritu. En la segunda parte del cuarto evangelio se indica que el Espíritu Santo, llamado Paráclito o Espíritu de la verdad, da testimonio de Cristo (15,26; cf. 16,7-15).

5,7-8. Convergencia del triple testimonio. El contenido del testimonio acerca del Hijo es sólo uno: Jesucristo es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (cf. Jn 1,29.36). Jesús fue objeto de testimonio en su bautismo (Cordero) y en la Cruz (costado abierto), y el Espíritu está presente en el bautismo y brota del costado de Cristo (cf. Jn 7,37-39).

Una glosa que pasó a algunas ediciones de la Vulgata introduce aquí una referencia trinitaria: «pues tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu». Esta glosa pone bien de relieve la dimensión trinitaria de toda la sección del testimonio: el Padre que proclama a Cristo como Hijo amado; el Hijo que testifica en su bautismo y en su muerte redentora; y el Espíritu Santo, Espíritu de la verdad que testifica a favor de Jesucristo. Es una forma de explicar lo que el texto contenía implícitamente

5,9-10. Fiabilidad del testimonio divino. El triple testimonio de que se ha hablado en el verso anterior es un testimonio divino; pro-

viene del Padre. El autor presenta en primer lugar la coherencia de aceptar el testimonio de Dios acerca de su Hijo. Se da por supuesto el hecho común en todas las culturas (y mencionado en la ley de Moisés) de la validez del testimonio humano. Asimismo, el autor parte de la verdad de fe de que las Escrituras y la revelación evangélica son Palabra de Dios y testimonio divino. Con estos presupuestos llega a la conclusión de que, dado que se acepta el testimonio de los hombres, sería inconsecuente no admitir el de Dios.

A continuación pasa el autor a resumirnos una vez más la esencia de la fe en Cristo. Tras la fórmula introductoria de síntesis («Éste es, pues, el testimonio»: 5,9b), el autor, en una nueva antítesis, contrapone al que cree (5,10a) y al que no cree (5,10b), y añade una nueva síntesis del contenido de la fe (5,10c). La frase está estructurada mediante dos fórmulas lapidarias antitéticas, que comienzan con el pronombre relativo "quien" (5,10a y 5,10b). La primera expresa la postura positiva, la segunda, la negativa.

El conjunto de estos versos forman un quiasmo:

a. «Éste es, pues, el testimonio de Dios… acerca de su Hijo» (5,9b).
b. «Quien cree en el Hijo de Dios posee el testimonio dentro de sí» (5,10a). (Primer miembro de la antítesis).
b'. «Quien no cree a Dios le hace mentiroso» (5,10b). (Segundo miembro de la antítesis).
a'. «Porque no ha creído el testimonio que Dios ha dado acerca de su Hijo» (5,10c).

La fórmula introductoria (5,9b) nos indica que el autor va a poner de relieve lo esencial de la revelación cristiana. El término "testimonio" (*martyría*) se corresponde aquí con "mensaje" (*angelía*) de 1,5. En ambos casos se indica el contenido de la fe. La expresión «acerca de su Hijo» viene a significar: "acerca de que Jesucristo es su Hijo". Y esta verdad de fe es revelación del Padre (cf. Jn 6,37-40.44.45).

El primer miembro (5,10a) de la nueva antítesis ofrece la postura positiva. Aquí la fe es aceptar el testimonio acerca de la filiación divina de Jesús, el Hijo de Dios (cf. la expresión de Ap 1,2.9 etc.: «Por la

Palabra de Dios y el testimonio de Jesús»). Es notable la coherencia de la Escuela de Juan.

El testimonio conjunto del Espíritu, del agua y de la sangre se remonta a Dios mismo, porque el Espíritu procede de Dios y el agua y la sangre son un testimonio divino (cf. Jn 19,35). El testimonio es la fe en la intervención divina (encarnación y redención).

La frase de 5,10b expresa la postura incorrecta o negativa. Dado que el testimonio procede de Dios, merece la adhesión del creyente. Por ello, el que no cree deja a Dios como mentiroso. En este segundo miembro de la antítesis se esperaría: «Quien no cree en el Hijo»; en cambio, encontramos: «Quien no cree a Dios». Este cambio se explica en seguida, en la aclaración que añade el autor en 5,10c, donde lo esencial de la fe cristiana es creer que Cristo es el Hijo de Dios. Según los sinópticos, el Padre ha dado testimonio del Hijo en el bautismo y en la transfiguración; según san Juan, en todo su ministerio público: «Le he glorificado y le seguiré glorificando» (Jn 12,28). La resurrección de Cristo es el gran testimonio de Dios acerca de su Hijo (cf. la "elevación" en Jn 3,14; 8,28; 12,32, que incluye la glorificación por la cruz-resurrección).

5,11-12. **La Vida eterna, contenido del testimonio**. Tras la múltiple mención del testimonio en los versos anteriores, el autor se esfuerza al final de la Carta en exponernos una vez más el contenido del testimonio: proclamación de que la Vida está en el Hijo. El texto está construido de la siguiente manera:

- Fórmula introductoria de síntesis: «Y éste es el testimonio…» (5,11a).
- Contenido de esa síntesis: «Dios nos ha dado vida eterna, y esta vida está en su Hijo» (5,11b).
- Fórmula lapidaria antitética: «Quien tiene al Hijo tiene la vida; quien no tiene al Hijo de Dios no tiene la Vida» (5,12). Esta fórmula refuerza la síntesis del verso precedente.

Con la fórmula introductoria recurre el autor, en forma de inclusión, al término "testimonio", que ha venido usando desde 5,6 y que, de alguna manera, ha dominado toda la sección. El contenido con-

junto de la revelación tiene como contenido que Dios nos ha dado la vida eterna en su Hijo. Al comentar 1,2 ya hemos indicado los principales lugares en que se pone de manifiesto la centralidad del concepto "vida eterna" en Juan.

Es oportuno destacar que, según nuestro texto, la vida eterna es un don de Dios. Recordemos que, en el diálogo con Nicodemo, el envío del Hijo, fruto del amor de Dios, tiene como finalidad que el que crea en él tenga vida eterna (Jn 3,15-16); asimismo, en Jn 4,10-14, el don del agua viva es símbolo de la vida eterna. En el discurso del Pan de Vida se repite varias veces la expresión "vida eterna" (Jn 6,27.40.53.54.68). Según las declaraciones de Jesús en la Fiesta de la Dedicación, él da la vida por sus ovejas (Jn 10,28). También en la llamada oración sacerdotal el don de la vida eterna constituye la finalidad de la Hora (Jn 17,2-3). Sería asimismo oportuno recordar aquí el discurso de Jn 5,19-30, donde aparece Cristo como fuente de vida: «El que escucha mi palabra... tiene vida eterna» (5,24).

En el v. 12 el autor ofrece una antítesis en la que quedan identificados Hijo y Vida. De este modo volvemos al prólogo de la Carta: «Pues la vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio, y os anunciamos la vida eterna que estaba con el Padre y se nos ha manifestado» (1,2).

5,13. Conclusión de la Carta. El autor se dirige en este colofón a los creyentes: «a los que creéis en el nombre del Hijo de Dios». Esta frase indica que se trata de la fe en la filiación divina de Cristo (recuérdese Jn 3,18), de la que se ha venido hablando en toda la Carta (cf. 3,23 y, sobre todo, la sección 5,1-4).

El autor se dirige a estos creyentes para que caigan en la cuenta de que tienen la vida eterna, ya que proclaman la fe en el Hijo. Vuelve así la idea expresada en 5,11-12. De este modo, el don de la vida eterna en el Hijo aparece como la idea dominante en toda la Carta: en el prólogo (1,2); en el primer ciclo (2,25); en el segundo ciclo (3,15); en el tercer ciclo (5,11-12). Todavía veremos en el apéndice que Cristo es llamado «el Dios verdadero y la Vida eterna» (5,20).

Epílogo

Terminada la Carta, el autor ofrece unas recomendaciones en dos secciones.

Oración por los pecadores (5,14-17)

14 Ésta es la confianza plena que tenemos en él:
que, si le pedimos algo según su voluntad,
nos escucha.
15 Y, si sabemos que nos escucha cuanto le pedimos,
sabemos que tenemos conseguido
lo que hayamos pedido.
16 Si alguno ve que su hermano
comete un pecado que no es de muerte,
pida y le dará la vida
–a los que cometen pecados que no son de muerte,
pues hay un pecado que es de muerte,
por el cual no digo que pida–.
17 Toda iniquidad es pecado,
pero hay pecados que no llevan a la muerte.

El autor comienza con una frase muy de su gusto, a manera de fórmula introductoria de síntesis (v. 14a). El pensamiento de la confianza ya había estado presente en los tres ciclos de la Carta: en el primero (2,1-2), en la exhortación a confiar en Cristo abogado; en el segundo (3,20), en la proclamación «Dios, que lo sabe todo, está por encima de nuestra conciencia». En el tercero, al indicar que el amor expulsa el temor (4,17-18). Ahora vuelve a invitarnos a la confianza.

El contenido de la confianza está en la seguridad de que nuestra oración será escuchada (v. 14b). La promesa de que Dios escucha al que pide con fe aparece también en 3,22, pero sobre todo en el cuarto evangelio (14,13-14; 15,7.16; 16,23-24.26).

En forma de explicación, y a la vez de reiteración, el autor afirma que, al estar ciertos de que Dios nos escucha, tenemos seguridad de recibir lo que pedimos (v. 15). La frase parece una tautología. El autor emplea dos veces la forma verbal “sabemos”, que un poco más

adelante repetirá en la conocida sección de los tres "sabemos" (las certezas del cristiano). En cualquier caso, también aquí se trata de conducir a la gente a vivir en la certeza de que Dios nos escucha, siempre que pidamos según su voluntad, como se dice en el verso anterior.

La comunión fraterna debe llevarnos a orar unos por otros, excepto por quien comete un pecado que es de muerte (v. 16). ¿Por qué esta excepción? Antes de nada, dejemos a un lado el problema teológico (cf. Tratado de la Penitencia). El significado principal que confiere aquí el autor a la expresión «pecado que es de muerte» (o «pecado para la muerte») es el de la apostasía o ceguera voluntaria. En cualquier caso, hemos de decir que no se trata de un pecado imperdonable, sino que supone una exhortación gravísima: "¡Atención!". El que se cierra voluntariamente a la luz, el que se niega a recibir a Jesucristo, se cierra él mismo la puerta del perdón.

El autor termina esta primera parte del epílogo con una observación (v. 17), que tiene sin duda una doble finalidad. En primer lugar, quiere eliminar una falsa interpretación de su pensamiento, por si alguien entendiera que sólo la apostasía o la ceguera voluntaria son pecado. Por eso precisa: «toda iniquidad [obrar al margen de los mandamientos] es pecado». En segundo lugar, la frase parece reiterar su exhortación a caer en la cuenta de la gravedad del «pecado que es de muerte».

Los tres "sabemos" (5,18-21)

18 Sabemos que todo el que ha nacido de Dios no peca,
sino que el Engendrado por Dios le guarda
y el Maligno no le toca.
19 Sabemos que somos de Dios
y que el mundo entero está en poder del Maligno.
20 Pero sabemos que el Hijo de Dios ha venido
y nos ha dado inteligencia
para conocer al Verdadero.
Nosotros estamos en el Verdadero,
en su Hijo Jesucristo.
Éste es el Dios verdadero y la Vida eterna.

21 **Hijos míos, guardaos de los ídolos.**

Esta sección, que es como una síntesis de toda la Carta, está construida a base de tres expresiones de certeza, que comienzan con la forma verbal "sabemos". Merece la pena destacar la fuerza de testimonio y convicción de este verbo. Se trata de reiterar la comunión, expresada en el plural, de la experiencia cristiana entre el autor y sus lectores.

5,18. Bajo la protección del Hijo. La primera de las certezas del cristiano está en relación con el tema desarrollado por el autor en 3,3-10 y que ahora resume con la frase «todo el que ha nacido de Dios no peca». Cuanto hemos dicho en la exégesis de esa sección tiene su aplicación aquí. Pero el autor añade algo muy importante. La certeza que tiene el creyente de vencer al pecado es porque «el Engendrado por Dios le guarda». Cristo es la fuerza del creyente. En la llamada oración sacerdotal, Jesús pide al Padre que guarde a los discípulos en su nombre (17,12-15). Él mismo los ha guardado. Probablemente el autor menciona aquí a Jesucristo «Engendrado por Dios» para indicar que el Hijo es el nacido de Dios eternamente. De ahí deriva su poder para guardar a los que han nacido de Dios.

La afirmación «y el Maligno no le toca» quiere expresar el poder de Dios para librar a los suyos del Maligno. Esta certeza evoca la exhortación de 2,12-15 sobre la victoria de los creyentes. Recordemos las dos menciones de la victoria de los jóvenes sobre el Maligno (2,13-14). También en el evangelio habla Cristo de la seguridad de las ovejas bajo la guía del Padre y la suya (Jn 10,27-30).

5,19. La seguridad de pertenecer a Dios. El autor se centra a continuación en la seguridad de pertenecer a Dios (segunda certeza). De nuevo conviene recordar la exhortación de 2,12-15. Como en este texto, también aquí en el epílogo añade el autor una convicción que tiene grabada en su experiencia: «el mundo entero está en poder del Maligno». Es notable la imagen de compasión y de fuerza con que se asegura este hecho: la esclavitud de quien se cierra a la fe y al amor.

Aquí "mundo" debe entenderse como todo aquello o todos aquellos que rechazan a Cristo (cf. Jn 1,10). La frase podría considerarse una representación pesimista de la situación de la humanidad. Tal es

el sentido de fórmulas parecidas en algunos sectores de la apocalíptica judía. Pero tal pesimismo es impensable en un autor que acaba de hablarnos de la victoria de la fe y de la fuerza purificadora de la sangre de Cristo; que insiste en confiar en Cristo, nuestro abogado ante el Padre, y que le define como víctima expiatoria de los pecados del mundo entero (2,1-2); que habla de Cristo Salvador del mundo (4,14; cf. Jn 4,42) y de la victoria de la fe sobre el mundo (5,1-4).

En consecuencia, la frase «el mundo entero está en poder del Maligno» no puede tener otro sentido que ponderar la grandeza de haber sido redimidos para pertenecer a Dios y, al mismo tiempo, proyectar una mirada de compasión hacia el mundo dominado por el Maligno, de donde ha sido sacado el creyente (cf. Jn 17,6-19). Esta convicción estaba ya presente en la exhortación de 2,12-15.

5,20. El Dios verdadero y la Vida eterna. La tercera certeza del cristiano tiene como fundamento la proclamación de la venida del Hijo de Dios como revelador del Padre. La venida del Hijo es el gran anuncio del NT. Así aparece en Jn 1,14: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y nosotros hemos visto su gloria, una gloria como de unigénito del Padre lleno de gracia y de verdad». También hemos de recordar las menciones que hace la Carta de la venida en carne (4,2) y de la venida por el agua y la sangre (5,6-7). Y asimismo la proclamación de Jn 3,16: «Tanto amó Dios al mundo que le ha dado a su Hijo unigénito para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna».

Cristo nos ha dado a conocer al Verdadero. Recordemos Jn 17,3: «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo». Él también es el Verdadero, como dice el autor a continuación. Esta rotunda confesión de fe pone fin a la sección de los tres “sabemos”. Al decir que Jesucristo «es el Dios verdadero y la Vida eterna», el autor hace que el epílogo se remonte al prólogo, en una inclusión semítica genial. Allí se nos hablaba de la manifestación de la Vida eterna que estaba con el Padre (1,2); aquí se nos asegura que se trata de Jesucristo. El término “verdadero”, que en Jn 17,3 se aplica al único Dios, se dice aquí ahora de Jesucristo. Estamos, pues, una vez más, ante la confesión de la divinidad de Cristo.

5,21. Guardaos de los ídolos. Recomendación final o post-data. Esta exhortación comienza con una alocución («Hijos míos») que ya hemos encontrado en los lugares clave de la Carta, y que indica que el remitente no sólo es una autoridad apostólica, sino el mentor de la Comunidad. El contenido de la exhortación es como una síntesis de todo el NT. El autor viene a decir: puesto que conocéis a Jesucristo, que es el Dios verdadero y la Vida eterna, guardaos de los ídolos, es decir, guardaos de otras fuentes de confianza; guardaos de otros "señores", de otras adhesiones; guardaos de la falsedad; guardaos de los que llevan a la muerte eterna.

Esta recomendación puede parecer extraña como final de la Carta, pero nos pone de relieve el tipo de idolatría contra el que luchaba la Escuela de Juan. La garra de la persecución dejó su huella en la Escuela de Juan, en Éfeso, y en las Iglesias de su ámbito (cf. Ap 2-3: Cartas a las siete Iglesias). Por eso, la recomendación final implica una lucha contra el culto imperial, por una parte, y contra las tendencias idolátricas (cf. Ap 2,21: fornicación), por otra.

Esta consigna final puede hacernos entender mejor el género literario de la Carta, como una gran proclamación y como exhortación. El Dios verdadero es el Dios-Amor que nos ha enviado a su Hijo y nos ha dado de su Espíritu. Él solo es Dios. Que nada ocupe su puesto. Que no haya ídolos para los cristianos.



SEGUNDA CARTA

INTRODUCCIÓN

Este breve escrito tiene forma epistolar. El remitente es un dirigente de la Comunidad, que se autopresenta como “El Presbítero”. Los destinatarios son los miembros de una Iglesia vecina (la “Señora Elegida”); los cristianos son los “hijos” de esa Iglesia.

El autor escribe no sólo en su nombre, sino unido a todos los que conocen la Verdad. La fórmula de saludo aglutina una serie de sustantivos con los que se desean los bienes de la salvación (gracia, misericordia, paz). El saludo tiene como referentes de origen a Dios Padre y a Jesucristo, el Hijo del Padre. Ambos aparecerán después en la Carta. El saludo termina con la mención de «la verdad y el amor», dos términos que reaparecerán más tarde.

Por lo que respecta a su *contenido*, la Carta quiere mostrar la alegría del Presbítero por el comportamiento de los fieles, que caminan en la verdad; y al propio tiempo recordar el mandamiento del amor fraterno que los fieles mantienen desde el principio. El comportamiento cristiano está amenazado por la conducta de muchos falsos maestros (el “Anticristo”), por lo que el autor insta a los creyentes a permanecer en la auténtica doctrina de Cristo y a no tener tratos con quienes no la poseen. Termina la Carta con un deseo, por parte del remitente, de ver pronto a sus destinatarios.

1. Autor, medio literario, situación vital y relación con los otros escritos atribuidos a Juan

Esta segunda Carta presenta manifiestas coincidencias con la Primera, entre las que podríamos resaltar las siguientes:

- Mención de Dios Padre y de Jesucristo, el Hijo del Padre (v. 3; cf. 1 Jn 1,3).
- Referencia al mandamiento del amor fraterno recibido desde el principio y fórmula del mismo: "amarse unos a otros" (v. 5; cf. 1 Jn 2,7-11; 3,11-24; 4,21).
- Expresión «éste es el mandamiento» como fórmula introductoria de síntesis de mensaje (con *hina*, v. 6; cf. 1 Jn 3,11-23; 4,21).
- Afirmación de que muchos seductores han salido al mundo, y síntesis de la herejía (v. 7a; cf. 1 Jn 2,18; 4,2).
- Identificación de los seductores con el Anticristo (v. 7b; cf. 1 Jn 2,18-28; 4,1-6).
- Formulación antitética (v. 9; cf. 1 Jn 2,23).
- Frase «nuestro gozo sea completo» (v. 12; cf. 1 Jn 1,4).

Estas significativas coincidencias constituyen indicios de que el autor de esta Carta o es el mismo que el de la Primera o se inspiró muy de cerca en ella. Creemos que hay razones serias para pensar que se trata de dos autores distintos, aunque inmersos ambos en la tradición joánica. Veamos algunos datos en este sentido:

- Mención del Presbítero (*ho presbíteros*, v. 1) como autor, cuando en la primera Carta el remitente parece insertarse en el grupo apostólico.
- Insistencia en el término "verdad" (*alêtheia*), que aparece seis veces en los cuatro primeros versos, mientras que en la primera Carta el énfasis recae en otros términos (luz, vida eterna, hijos de Dios, etc.).
- Ausencia del término "comunión" (*koinonía*), que es fundamental en la primera Carta (1 Jn 1,3.6.7). Conviene observar que este vocablo en el v. 11 está en un contexto distinto de su empleo en la primera Carta.
- La expresión «según la verdad y el amor» (*en alêtheia kai agápê*, v. 3) implica una síntesis (en forma de endíadis) que no aparece en la primera Carta.

Por todo ello, nos parece que el autor de la segunda Carta es distinto del de la Primera, a cuya autoridad remite con las referencias que hace a su contenido. Al tratarse de un discípulo o miembro de la Escuela de Juan, su carta ha sido recibida como obra del apóstol.

En cuanto al medio de origen o situación vital, la calificación de la Iglesia destinataria como “Señora Elegida” (en el saludo) y de la Iglesia mitente como “Hermana Elegida” (en la conclusión), así como la mención del “Presbítero”, conducen a un ambiente más restringido que el de la primera Carta, que es dirigida a todos los creyentes en Cristo y que comienza con un plural comunitario y apostólico (1 Jn 1,1-4). En cualquier caso, la relación entre iglesias nos hace pensar en el entorno de las siete iglesias del Apocalipsis (caps. 2-3).

La hipótesis de que la segunda Carta fue escrita antes que la Primera nos parece poco probable, aunque sean muchos los autores que la defienden. El Presbítero no aparece para nada en la Primera. Ciertamente este título puede referirse a un apóstol (cf. 1 P 5,1), pero también podría aludir a alguien que, al recoger al contenido de la primera Carta, habla de alguna manera con autoridad apostólica.

2. Teología

La dimensión trinitaria de la Carta aparece en el saludo con la mención de Dios Padre y de su Hijo Jesucristo (v. 3). Véase también la referencia al Padre en los vv. 4 y 9. Tal vez haya una velada alusión al Espíritu cuando se habla de «la Verdad… que permanece en nosotros y que estará con nosotros para siempre» (v. 2; cf. Jn 14,15-17).

- La cristología de la Carta tiene como rasgos fundamentales la filiación divina de Jesús (vv. 3.4) y su encarnación o venida en carne (v. 7). En consecuencia, el autor reitera la enseñanza del evangelio (Jn 1,14) y de la primera Carta (4,2).
- La eclesiología se pone de manifiesto en el rasgo de “Elegida” con que se designa a la Iglesia (vv. 1.13) y en los vínculos de la fe y del amor que unen a sus miembros (hijos de la Iglesia).
- Un leve detalle escatológico aparece en la mención del Anticristo (v. 2; cf. 1 Jn 2,18-24).

COMENTARIO

Saludo (1-3)

[1] El Presbítero a la Señora Elegida y a sus hijos, a quienes amo en la verdad; y no sólo yo, sino también todos los que han conocido la Verdad, [2] a causa de la Verdad que permanece en nosotros y que estará con nosotros para siempre. [3] La gracia, la misericordia y la paz de parte de Dios Padre y de Jesucristo, el Hijo del Padre, estarán con nosotros según la verdad y el amor.

V. 1. Remitente y destinatarios. ¿Quién es el Presbítero que escribe la carta o al que se le atribuye? Las posibilidades son varias. Algunos exegetas apuntan a Juan el Presbítero, del que habla Papías, que sería un dirigente eclesiástico en Asia Menor. Otros hablan de un presbítero de alguna comunidad joánica, que se siente movido a comunicar sus inquietudes con los dirigentes y miembros de otra comunidad joánica vecina. Es posible también que el título de "Presbítero" contenga una referencia al Discípulo Amado, al que, en una tradición que se remonta a san Policarpo, se le atribuye una edad muy avanzada (*ho presbyteros*) y se dice que al final de su vida resumía toda su enseñanza en el mandamiento del amor fraterno. Esta referencia al Discípulo Amado no debe entenderse necesariamente en el sentido de que el propio discípulo sea el autor material de la Carta, sino en el sentido de que el autor real de la misma ha querido poner su escrito bajo su autoridad.

El título de la Iglesia destinataria como "Señora Elegida" es muy significativo. El calificativo de "Señora" (*kyría*) indica la veneración

del autor por la grandeza de la comunidad cristiana esposa de Cristo (cf. Jn 3,29). Por su parte, el adjetivo “Elegida” (*eklektê*) nos lleva a la idea de la elección aplicada a la Iglesia. Ella es el pueblo escogido (cf. 1 P 2), que hereda los privilegios del pueblo de Dios del AT (cf. Ex 19,3-8). La calificación de los miembros de la comunidad como “sus hijos” nos adentra en el misterio de la fecundidad espiritual de la Iglesia mediante el sacramento del Bautismo (cf. Jn 3,3.5).

El autor ofrece a continuación una nota entrañable: «a quienes amo en la verdad». Por vez primera aparecen unidos verdad y amor, ideas que vamos a encontrar en seguida. Aquí la expresión *en alêtheia* no significa solamente «en verdad», en el sentido de que es un amor real; el contexto de la Carta sugiere más bien que se trata de algo más profundo, que podríamos glosar: «a quienes amo en la comunión de la Verdad [fe]».

El autor indica a continuación que este amor hacia la Señora Elegida no proviene sólo de él mismo, sino de todos los que han conocido la Verdad. Se trata, sin duda alguna, de los miembros de su propia Comunidad, definidos como «los que han conocido la Verdad». En Jn 8,32 se dice que los discípulos de Jesús conocerán la Verdad, y que ésta los hará libres. También aquí el término “verdad” tiene un sentido lleno de connotaciones que equivaldría a los que han conocido a Jesucristo.

Vv. 2-3. **Bienes que el autor desea**. Como una primera aproximación al sentido del término “verdad”, el autor nos ofrece una de las connotaciones que dicho término tiene en su mente: «la verdad que permanece en nosotros y que estará con nosotros para siempre». Esta referencia a la verdad como posesión del creyente nos recuerda la unción de que se habla en 1 Jn 2,20.27: la unción verdadera, no mentirosa. Se trata del Espíritu de la verdad (cf. Jn 14,15-17) y de la revelación acogida con fe y asimilada interiormente.

Tras los datos y ampliaciones precedentes, el autor formula ahora el saludo propiamente dicho (v. 3), que es de una densidad impresionante. En primer lugar, acumula tres sustantivos para expresar los bienes deseados: gracia, misericordia y paz. El término “gracia” (*jaris*) como saludo es habitual en Pablo y también en Lucas (cf. *kejaritomenê*, 1,28), y expresa el favor y amor divinos (hebreo *ḥesed*) que conlleva la salvación. El término “misericordia” (*éleos*) es como una

ampliación de "gracia". Finalmente, "paz" (*eirenê*) es el equivalente del vocablo semítico *shalom*, empleado con frecuencia en la Biblia (cf. Jn 14,27: «Mi paz os dejo, mi paz os doy»).

El autor remite a continuación al origen de todos los bienes: «de parte de Dios Padre y de Jesucristo, el Hijo del Padre». Tenemos, pues, la confesión de fe cristiana centrada aquí en el Padre y el Hijo. Con la expresión «Hijo del Padre» se pretende insistir en la divinidad de Cristo y en su filiación divina (cf. 1 Jn 1,2.7; 2,22-24; 3,23; 5,5.13.20). La mención de las dos personas divinas se explica porque lo que los herejes atacan es la fe cristológica, es decir, la filiación divina de Jesús y su encarnación.

La fórmula de saludo termina con las palabras «según la verdad y el amor», que tal vez constituyen una síntesis de los bienes que se desean y, a la vez, una forma de resumir el contenido de la Carta. La fórmula es de una gran concentración y pone de manifiesto que su autor está impregnado de dos grandes realidades: la revelación (verdad) y el amor.

El mandamiento del amor (4-6)

4 Me alegré mucho al encontrar entre tus hijos a quienes viven en la Verdad, conforme al mandamiento que recibimos del Padre.
5 Y ahora te ruego, Señora, y no te escribo un mandamiento nuevo, sino el que tenemos desde el principio: que nos amemos unos a otros. 6 Y en esto consiste el amor: en que vivamos según sus mandamientos. Éste es el mandamiento que oísteis desde el principio: que caminéis en el amor.

Tras el saludo, el autor formula el objeto de su comunicación, que se centra, en primer lugar, en el mandamiento del amor.

Vv. 4-5. Exhortación a amar. La expresión de alegría o satisfacción al comienzo de una comunicación epistolar es propia de este género literario. El motivo de la alegría del autor es constatar que los hijos de la Elegida «viven en la Verdad», conforme al mandamiento recibido del Padre. Probablemente la expresión "vivir en [la] verdad" se refiere aquí a la rectitud de la fe, aunque apuntando ya a la práctica del amor

fraterno. No es fácil saber lo que el autor entiende por «mandamiento que recibimos del Padre». Tal vez se refiere a la síntesis de fe y amor, como en 1 Jn 3,23, o simplemente al mandamiento principal del amor a Dios y al prójimo, tal como lo encontramos en el AT (Dt 6,4; Lv 19,18) y en el NT (Mc 12,28-34 y par.). Lo que se dice en el verso siguiente sobre el mandamiento «desde el principio» podría confirmar esta interpretación.

El autor exhorta a la Iglesia (v. 5), a la que llama Señora, a no ver en el mandamiento del amor mutuo algo nuevo, sino el mandamiento que tenemos desde el principio. Dos cosas son importantes en este verso. En primer lugar, la coincidencia con la enseñanza de la primera Carta (2,7-8), tanto en el vocabulario como en el contenido. En segundo lugar, el empleo de la fórmula "amarse unos a otros" (*agapân allêlous*), que estaba acuñada en la Escuela de Juan, como aparece en la primera Carta (3,11), en el evangelio (Jn 13,34-35) y en otros lugares del NT.

V. 6. **El contenido del mandamiento**. La frase «en esto consiste el amor» es típica también de la Escuela de Juan (cf. 1 Jn 4,9-10). Se trata de una fórmula mostrativa que introduce una síntesis o sumario de cristianismo, como si el autor quisiera decir: "Y esto es lo esencial respecto del amor". Aunque no especifica de qué amor se trata, por el contexto parece referirse tanto al amor práctico a Dios como al amor al hermano. La oración principal («en que vivamos según sus mandamientos») remite también a la conexión entre amor y guarda de los mandamientos que encontramos en el discurso de despedida del cuarto evangelio (Jn 14,15.21.23; 15,10; etc.). El amor a Dios tiene que tener consecuencias en el ámbito moral.

Tras esta formulación, y con un estilo muy propio de la Escuela joánica, el Presbítero vuelve a expresar su pensamiento mediante una frase mostrativa: «Éste es el mandamiento que oísteis desde el principio» (*ap' arjês*). Esta última expresión, que ya había aparecido en el v. 5, tiene una amplia gama de significados, desde "lo que existía desde el principio" (cf. 1 Jn 1,1), que puede referirse al Verbo eterno o a la predicación, hasta el "mensaje" (*angelía*) que los fieles han oído desde el principio (cf. 1 Jn 3,11), que no es otra cosa que el mandamiento del amor. La oración principal "que (*hina*) caminéis en el amor" sintetiza en dos palabras el mandamiento nuevo.

Los anticristos (7-11)

[7] Han venido al mundo muchos seductores negando que Jesucristo haya venido en carne mortal. Ése es el seductor y el Anticristo. [8] Cuidad de vosotros, para no perder el fruto de vuestro trabajo, sino para que recibáis una amplia recompensa. [9] Todo el que se excede y no permanece en la doctrina de Cristo no posee a Dios. El que permanece en la doctrina, ése sí posee al Padre y al Hijo. [10] Si alguno va a vosotros y no os lleva esta doctrina, no lo recibáis en casa ni lo saludéis, [11] pues el que lo saluda se hace solidario de sus malas obras.

Una vez expuesto el primer punto de la comunicación (mandamiento del amor), el autor aborda el segundo motivo de preocupación: la fe cristológica. Se trata de advertir sobre los falsos doctores que niegan la encarnación de Cristo y de exhortar a evitar la enseñanza de los mismos.

Vv. 7-8. Exhortación a guardarse de los seductores. El autor asegura que son muchos los seductores que han salido al mundo (cf. 1 Jn 2,18ss; 4,1-6). Como enseñanza más característica y deletérea de estos personajes, el autor señala la siguiente: «negando que Jesucristo haya venido en carne mortal», es decir, en carne verdadera, humana. Esta misma doctrina aparece atribuida a los falsos profetas en 1 Jn 4,2. Sin duda estamos ante un error de los gnósticos, sobre todo de los docetas, que negaban la encarnación de Jesucristo. El porte exterior de Cristo habría sido mera apariencia; incluso su muerte no habría sido real. Pero esta doctrina implicaba una negación radical del cristianismo. De ahí la advertencia de los versos siguientes.

El autor exhorta (v. 8) a no dejar perder el fruto del trabajo que han realizado, sino a mantenerse fieles para recibir la recompensa. Los sacrificios que ha comportado la fidelidad a Cristo serían inútiles si se renegase de la verdadera fe en el Hijo de Dios. Esta exhortación a la fidelidad en espera de la recompensa se encuentra también en el Apocalipsis, en las cartas a las siete iglesias (2,10: Esmirna; 2,25: Tiatira; 3,11: Filadelfia).

V. 9. Los seductores no poseen a Dios. En consonancia plena con el estilo y forma de expresarse del autor de la primera Carta, el Presbítero resume, en una lograda antítesis, el juicio que le merecen los seductores, a la vez que pondera la grandeza de la postura cristiana auténtica.

En el primer miembro de la antítesis se describe la postura negativa y se indica su condena (v. 9a). La expresión «el que se excede» describe finamente el espíritu de los seductores, que quieren aparecer como progresistas, considerando anticuada la doctrina cristiana recibida de los apóstoles y tratando de hacer suyas las enseñanzas de los gnósticos. La condena o juicio negativo de esta postura se resume en que los seductores no poseen a Dios. También aquí hay coincidencias significativas con la primera Carta (1 Jn 2,23). El segundo miembro de la antítesis describe la auténtica postura cristiana y el inmenso bien que comporta. Hay que permanecer en la enseñanza, es decir, en la recta fe y en el amor fraterno. El bien que comporta es "poseer el Padre y al Hijo" (cf. 1 Jn 2,23). Los verbos "permanecer" y "poseer" son idénticos a los empleados en la primera Carta.

El hecho de encontrarnos con esta rotunda síntesis en un escrito tan breve pone de relieve que la Escuela de Juan (o en la tradición joánica de las palabras de Jesús) había una serie de formulaciones en forma de consignas. Como hemos comprobado, estas antítesis están recogidas, según se va presentando la ocasión, en la primera Carta y en la segunda, pero también en la tercera (v. 11), como veremos.

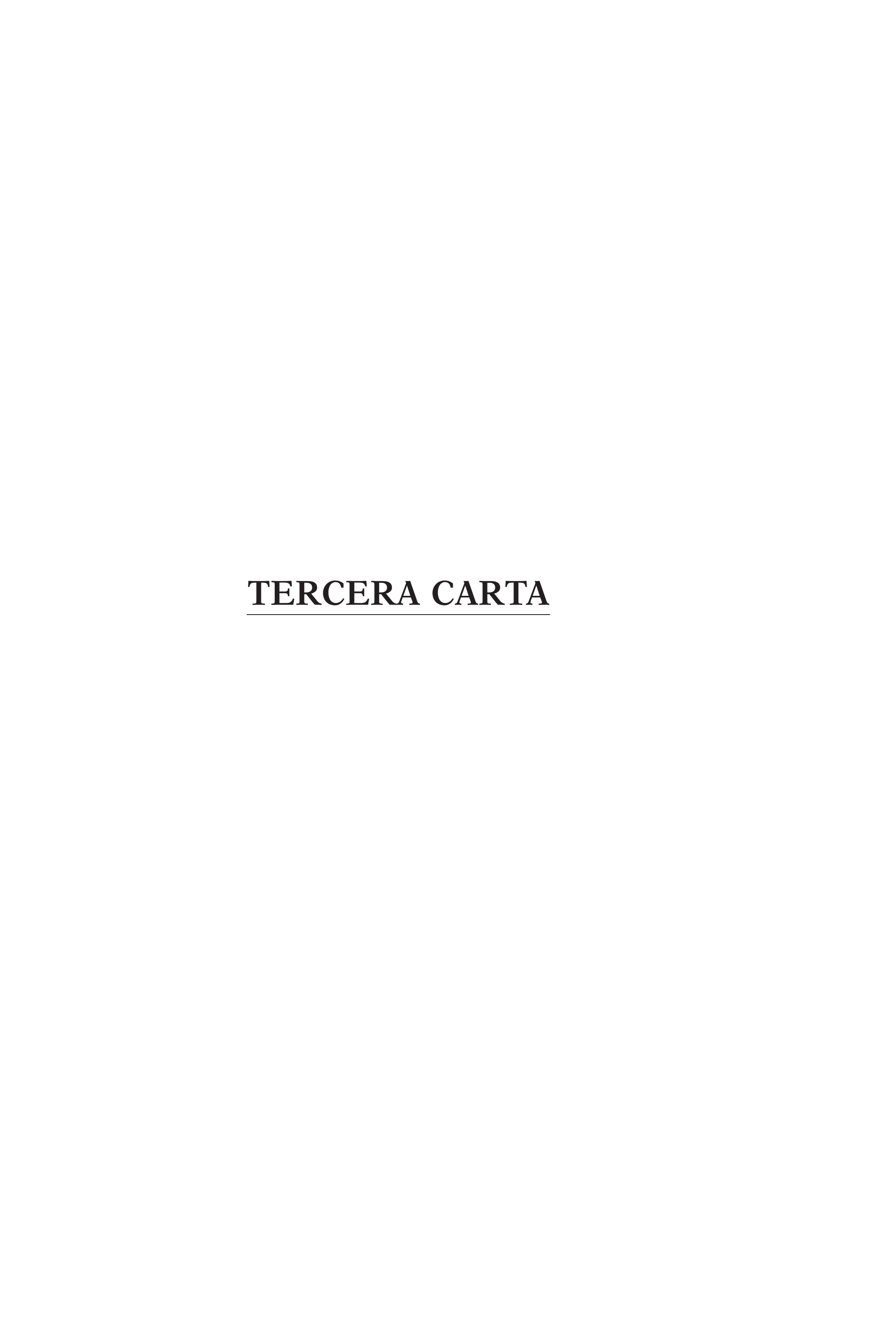
Vv. 10-11. Normas de comportamiento. El autor pasa ahora a aconsejar una serie de medidas para evitar el contagio de los seductores o falsos maestros. La primera consiste en no recibir en casa a los que vienen trayendo consigo una doctrina que no es recta. Incluso no hay que saludarlos. La razón (v. 11) es la siguiente: el que les da el saludo de acogida «se hace solidario de sus malas obras». Quizá pueda extrañar esta severidad, o incluso podrá parecer extraña al espíritu evangélico, pero se trata de medidas excepcionales en un momento de confusión y de división en la Comunidad. Por lo demás, también en el evangelio de Mateo (18,17), al tratar de la corrección fraterna, se contempla el hecho de romper el trato (considerarlo como gentil) con el que no hace caso a la Iglesia. En esos casos, el irenismo sería comunión en el error y cooperación en el mal.

Conclusión y despedida (12-13)

[12] Aunque me queda mucho por escribir, prefiero no hacerlo con papel y tinta, sino que espero ir a veros y hablar de viva voz, para que nuestro gozo sea completo. [13] Te saludan los hijos de tu hermana Elegida.

El autor reconoce que tendría que tratar otras muchas cosas, pero prefiere no utilizar una carta, confiando en poder hacerlo personalmente («de viva voz»). Una vez más parece que el autor ocupa una función de dirigente y que goza de suficiente autoridad como para dirigirse a una Iglesia vecina. La tradición, al atribuir esta Carta al apóstol Juan, ha querido dar razón de este hecho. La frase «para que nuestro gozo sea completo» nos indica una vez más que estamos en el mismo ambiente espiritual que en la primera Carta (1,4) y en el cuarto evangelio (15,11). En ambos escritos la plenitud de la alegría se encuentra en la persona de Jesucristo y en la comunión fraterna.

Como es costumbre en el género epistolar, la Carta termina con un saludo (v. 13). En este caso, el autor envía a la Iglesia a la que escribe los saludos de los hijos de su hermana, la Elegida. Tres cosas son importantes en esta frase. En primer lugar, el término "hijos" (*tekna*) para designar a los cristianos. Ello indica una concepción de la Iglesia como Madre, muy alejada del individualismo que se atribuye a la espiritualidad joánica. En segundo lugar, es evangélico el hecho de que una Iglesia se diga hermana de la otra. Esta fraternidad es la novedad fundamental del cristianismo. Finalmente, la consideración de "Elegida" que comparten ambas Iglesias pone de relieve la conciencia que tienen los creyentes en Cristo de ser el pueblo elegido de Dios, en continuidad y, a la vez, culminación del pueblo de Dios del AT.



TERCERA CARTA

INTRODUCCIÓN

El escrito llamado "Tercera Carta de san Juan" tiene como remitente al Presbítero, sin duda el mismo personaje que aparece como autor de la segunda Carta. Se trata de un dirigente eclesial de gran relieve, puesto que envía mensajeros-misioneros a otras Iglesias. Además, tiene fuerza para recriminar la conducta de Diótrefes, dirigente de la Iglesia donde vive el destinatario de la Carta, y tiene autoridad para reprender y quizá destituir a ese dirigente.

1. Destinatario y finalidad

El destinatario es un fiel llamado Gayo, un cristiano que vive en la verdad y que es eficaz colaborador de los misioneros enviados por el Presbítero. En la Carta es mencionado también otro cristiano (Demetrio), una persona que cuenta con la aprobación de todos, aprobación que comparte la misma Verdad.

La *finalidad* del escrito es dar gracias a Gayo por su comportamiento caritativo y su colaboración en la obra misionera; a la vez, intenta prevenir a Gayo y a los demás cristianos ante la conducta reprensible de Diótrefes, un dirigente de la Iglesia que se atreve a criticar al Presbítero y a tomar medidas contra los que le apoyan. El texto refleja, pues, una tensión que no parece estar en relación con la ortodoxia, sino con la autoridad dentro de la Iglesia. Es difícil saber los motivos de la actitud de Diótrefes. Algunos piensan que éste era un dirigente conservador que no quería influencias de los misioneros

enviados por el Presbítero. Otros, por el contrario, ven en Diótrefes a un "progresista" que no quiere injerencias del Presbítero.

2. Teología

De nuevo aquí, como en la primera Carta, encontramos una presencia chocante del término "verdad" (*alêtheia*), que aparece seis veces, más una vez el adjetivo "verdadero" (v. 12). El significado de este vocablo abarca desde el valor adverbial «según la verdad» (v. 1) hasta el empleo casi sustitutivo de "Dios" o de "Cristo", como cuando se dice que a Demetrio lo reconocen «todos, y hasta la misma Verdad» (v. 12). Este abundante empleo de "verdad" en que convienen las Cartas segunda y tercera (y que está ausente de la primera) nos conduce a un ambiente de Iglesia local que trata de autoidentificarse en el marco de la auténtica tradición joánica. Junto a la verdad, el autor habla de "generosidad" (lit. "caridad", *agapê*: v. 6), en relación con el comportamiento de Gayo para con los misioneros enviados por el Presbítero.

El término "Dios" aparece solamente en dos versos (6 y 11). En este último el autor cita probablemente una sentencia preexistente en la tradición joánica: «El que obra el bien es de Dios; el que obra el mal no ha visto a Dios». Esta frase, que tiene su paralelo en la primera Carta (3,6; 4,7-8), remite al conocimiento de Dios o a su desconocimiento como fuente de comportamiento. Es notable la ausencia de la mención de Jesucristo y del Espíritu Santo. Probablemente alude a ellos el autor con el empleo polivalente del término "verdad". Así, la expresión "vivir en la verdad" o "caminar en la verdad" (vv. 3.4) alude probablemente a la confesión de la filiación divina de Cristo; asimismo, el empleo de "Verdad" en el v. 12 puede contener una alusión a Cristo o al Espíritu. Tal vez Jesucristo es mencionado también con la expresión «el Nombre» (v. 7).

La *eclesiología* de la Carta está determinada, en su dimensión interior, por los términos "verdad" y "generosidad" (lit. "caridad"), y su dimensión organizativa se aprecia en la mención del Presbítero y en la descripción de Diótrefes, que ambiciona la primacía; y asimismo en la colaboración en la obra evangelizadora de cristianos como

Gayo y Demetrio. El modo de referirse a los cristianos llamándolos "hermanos" (v. 3) y amigos (v. 15) indica la existencia de una intensa vida comunitaria.

COMENTARIO

Saludo (1-2)

[1] **El Presbítero al querido Gayo, a quien amo según la verdad.**
[2] **Querido, pido en mi oración que te vaya bien en todo y que tu salud física sea tan buena como la espiritual.**

El remitente es el Presbítero, como en la segunda Carta. Sobre su identificación ya hablamos a propósito de 2 Jn 1. Algunos rasgos que aparecen en 3 Jn confirman la identificación allí propuesta. Se trata de un dirigente de la Iglesia o Comunidad joánica que tiene tratos con personas relevantes, como Gayo y Demetrio, y que, en cambio, mantiene ciertas diferencias con otros dirigentes, como Diótrefes. La relevancia del Presbítero aparece en el hecho de estar al frente de una comunidad misionera que envía mensajeros a otras Iglesias.

El destinatario es un cristiano llamado Gayo, muy querido del Presbítero; de ahí el apelativo de "querido" seguido de la frase «a quien amo según la verdad» (véase una expresión parecida en 2 Jn 1). A lo largo de la Carta se perciben las razones de tal estima. De él se afirma que vive en la verdad (v. 3) y que se destaca por su generosidad (caridad) para con la Iglesia (v. 6).

El v. 2 es una fórmula corriente en las cartas: manifestar al comienzo los deseos de que el destinatario goce de salud y prosperidad.

Elogio de Gayo (3-8)

3 Me alegré mucho cuando vinieron unos hermanos que daban testimonio de tu verdad, y de cómo vives en la verdad. 4 No siento alegría mayor que oír que mis hijos caminan en la verdad.

5 Querido, obras como creyente en lo que haces por los hermanos, y eso que son forasteros. 6 Ellos han dado testimonio de tu generosidad ante la iglesia. Harás bien en proveerlos para su viaje de manera digna de Dios. 7 Pues por el Nombre se pusieron en camino sin recibir nada de los gentiles. 8 Por eso debemos acoger a tales personas, para hacernos colaboradores de la obra de la Verdad.

Vv. 3-4. Vivir en la Verdad. Como extensión del saludo, el autor manifiesta su alegría por la información recibida de los hermanos que han llegado dando testimonio de Gayo. El conjunto del verso es casi idéntico a 2 Jn 4: «Me alegré mucho al encontrar entre tus hijos a quienes viven en la verdad, conforme al mandamiento que recibimos del Padre». Esta coincidencia muestra la identidad del autor de ambos escritos. Vivir o caminar en la verdad significa probablemente caminar según el mandamiento del Señor (cf. 2 Jn 4). Ahora bien, el mandamiento del Señor es el mandamiento nuevo, como vemos en el evangelio (Jn 13,34-35), en la primera Carta (2,7-11; 3,11-24) y en la segunda (v. 5). Tal vez se haga alusión también a la firmeza de la fe monoteísta. En efecto, la expresión había sido usada en los targumim para indicar la profesión de dicha fe, sustituyendo a la frase "caminar ante Dios" (Gn 6,4).

Como puede apreciarse, el v. 4 es una especie de conclusión del saludo. Es importante destacar la expresión «mis hijos», que pone de relieve varios datos importantes. El Presbítero tiene una función pastoral (paternal) en la Iglesia. Por otra parte, el amor cristiano aparece como fuente de alegría.

Vv. 5-8. Colaborador de la Verdad. En el v. 5 el Presbítero aprueba la conducta de Gayo, al tiempo que agradece su comportamiento en relación con los hermanos, y especialmente con los peregrinos. La acogida es una obra de amor (*pistón poieis*) en presencia de la Iglesia, como vemos en el verso siguiente. Tras la aprobación de su comporta-

miento, el autor ruega a Gayo de una forma delicada que siga ayudando a los misioneros itinerantes (vv. 6-7). La expresión «de manera digna de Dios» es una llamada a la generosidad. La razón que da el Presbítero es la entrega de esos misioneros, que se ponen en camino confiados en el Nombre, sin recibir nada de los gentiles. El apelativo "Nombre", y sobre todo el sintagma «por el Nombre», es una expresión cargada de sentido. De una parte, pone de relieve la divinidad de Cristo (con la alusión al Nombre divino); de otra, equivale a la motivación «por el Reino» (Mt 19,12) o «por el Evangelio» (Mc 10,29), que aparece en los sinópticos.

Dada la generosidad de los misioneros –dice el autor–, debemos ayudarles dignamente (v. 8). De esa manera nos convertimos en «colaboradores en la obra de la Verdad». De nuevo, el empleo de "Verdad" está aquí lleno de sentido. El que ayuda a los misioneros se hace cooperador de la obra evangelizadora, de la Verdad que se proclama, del mensaje que se difunde y de la verdad del Evangelio.

Conducta de Diótrefes (9-11)

[9] He escrito alguna cosa a la Iglesia, pero ese que ambiciona el primer puesto entre ellos, Diótrefes, no nos recibe. [10] Por eso, cuando vaya, le recordaré las cosas que está haciendo, criticándonos con palabras llenas de malicia; y, como si no fuera bastante, tampoco recibe a los hermanos, y a los que desean hacerlo se lo impide y los expulsa de la iglesia. [11] Querido, no imites lo malo, sino lo bueno. El que obra el bien es de Dios; el que obra el mal no ha visto a Dios.

Vv. 9-10. No es fácil saber si la expresión «he escrito alguna cosa a la Iglesia» se refiere a la segunda Carta o a otro escrito que desconocemos. El hecho es que el mensaje del Presbítero no ha sido acogido por Diótrefes, un dirigente de la Iglesia local. En la Introducción hemos dado algunas indicaciones. El autor prosigue con una severa advertencia: cuando visite esa Iglesia, recriminará las obras de Diótrefes. El comportamiento de éste no consiste sólo en herir al Presbítero con palabras maliciosas, sino también en no recibir a los hermanos ni permitir que lo hagan quienes lo desean. Más aún, los expulsa de la Iglesia.

V. 11. Ante tal perspectiva, el autor dirige a Gayo una exhortación. Para condenar la actitud de Diótrefes, recurre a una sentencia antitética corriente en la Escuela de Juan. Su antítesis va precedida de una llamada de atención, en la que se mencionan ya los dos miembros (bien y mal). En la Introducción hemos indicado el origen de estas frases en antítesis y los paralelos en la primera Carta. Todo ello nos lleva a la conclusión de que, en la tradición joánica, existían series de formulaciones lapidarias antitéticas para delimitar y juzgar las formas de comportamiento. Recordemos una fórmula parecida en 1 Jn 4,7b-8a.

Testimonio en favor de Demetrio (12)

12 Todos, y hasta la misma Verdad, dan testimonio de Demetrio. También nosotros damos testimonio y sabes que nuestro testimonio es verdadero.

En contraste con la conducta reprobable de Diótrefes, el autor nos ofrece la conducta ejemplar de otro miembro de la Iglesia, Demetrio, de quien dan testimonio todos, incluso la propia Verdad. Ya hemos indicado más arriba que probablemente el término "Verdad" contenga una referencia a Jesucristo o al Espíritu Santo. El autor y su comunidad se unen a este testimonio favorable. Interesa destacar que la frase «y sabes que nuestro testimonio es verdadero» es la misma que utiliza el cuarto evangelio en relación con el testimonio del Discípulo Amado (19,35; 21,24). Todo apunta a la cercanía (según algunos, identidad) entre el autor de las dos Cartas y el último redactor del evangelio.

Saludo final (13-15)

13 Tengo mucho que escribirte, pero no quiero hacerlo con tinta y pluma. 14 Espero verte pronto y hablaremos de viva voz. 15 La paz sea contigo. Los amigos te saludan. Saluda a los amigos, uno por uno.

Con algunas variantes, el autor emplea la misma fórmula y el mismo deseo que en 2 Jn 12. La expresión «La paz sea contigo» es la fórmula corriente en el judaísmo y en el naciente cristianismo (*shalom*). Así aparece continuamente en las cartas paulinas. El saludo de parte

de los amigos indica que Gayo es conocido y querido por los miembros de la comunidad del Presbítero. Asimismo la frase «Saluda a los amigos, uno por uno» pone de relieve la estrecha relación entre ambas comunidades.

Conclusión

¿Cuál es el motivo para que estos dos pequeños documentos hayan sido conservados en el Canon y atribuidos a san Juan? Nuestra opinión es que ambos están estrechamente ligados a la figura del Discípulo Amado (cf. Jn 21,24). ¿Por qué aquí no se le da ese título y se habla de "el Presbítero"? Quizás se debe a que las Cartas segunda y tercera han sido escritas por un miembro eminente de la Escuela de Juan, que, aunque se arrope con la autoridad del Maestro de la Escuela (G. Ravasi), no tiene la arrogancia de autopresentarse como "el discípulo al que Jesús amaba" (Jn 21,24) y se contenta con llamarse "Presbítero".

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

AGUSTÍN (San), *Exposición de la epístola de San Juan*, en *Obras de San Agustín*, vol. XVIII (BAC), Madrid 1959, pp. 192-362.

BEUTLER, J., *Die Johannesbriefe*, Regensburg 2000.

BONNARD, P., *Les épîtres johanniques*, Ginebra 1983.

BONSIRVEN, J., *Cartas de San Juan. Introducción y comentario*, Madrid 1966.

BROOKE, A.E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles*, Edimburgo 1980 (1912).

BROWN, R.E., *The Epistles of John*, Garden City/Nueva York 1982.

BULTMANN, R., *Die drei Johannesbriefe*, Gotinga 1967.

JUAN DE ÁVILA (San), *Lecciones sobre la primera canónica de San Juan*, en *Obras Completas. Nueva edición crítica*, vol. II (BAC maior 67), Madrid 2001.

KLAUCK, H.-J., *Der erste Johannesbrief*, Neukirchen-Vluyn 1992.

LIEU, J.M., *The Theology of the Johannine Epistles*, Cambridge 1991.

MALATESTA, E., *The Epistles of St. John: Greek text and English translation schematically arranged*, Roma 1973.

MICHL, J., *Primera Carta de San Juan*, en O. Kuss – J. Michl, *Carta a los Hebreos y Cartas Católicas* (Comentario de Ratisbona al NT, VIII), Barcelona 1977, pp. 576-675.

MORGEN, M., *Les épîtres de Jean*, París 2005.

RODRÍGUEZ MOLERO, F.J., *Epístolas de San Juan* (La Sagrada Escritura, BAC 214), Madrid 1967.

SÁNCHEZ MIELGO, G., "Perspectivas eclesiológicas en la Primera Carta de Juan", *EscrVedat* 4(1974)9-64.

SALGUERO, S., *Epístolas Católicas. Apocalipsis*, Madrid 1965.
SCHNACKENBURG, R., *Cartas de San Juan. Versión, introducción y comentario*, Barcelona 1979/1980.
SMALLEY, S.S., *1-2-3 John*, Waco/Texas 1984.
THÜSING, W., *Las cartas de San Juan*, Barcelona 1973.
WESTCOTT, W.E., *The Epistles of St. John. The Greek Text with notes*, Appleford 1966.

Estudios sobre las Cartas de San Juan del Dr. Domingo Muñoz León a que se hace referenca en algunos lugares de la introducción y el comentario.

«El origen de las fórmulas rítmicas antitéticas en la Primera Carta de san Juan», *Miscelánea José Zunzunegui*, (1971-1974), V (Estudios Bíblicos), Vitoria, 1975, 221-244.
«El deras de Caín y Abel en 1 de Jn y la situación de la comunidad joánica», *Estudios Bíblicos* 53 (1995) 213-238.
«*El Don de Dios Amor*», Editorial EGDA, Madrid, 1993.
«La novedad del mandamiento del amor en los escritos de san Juan, publicado en XXIX Semana Bíblica Española», *La Ética bíblica*, Madrid, C.S.I.C., 1971, 193-231.
«¿Es el Apóstol Juan el Discípulo Amado? Razones en pro y en contra del caracter apostólico de la tradición joánica», *Estudios Bíblicos* 45 (1987) 403-492.
«Juan el Presbítero y el Discípulo Amado. Consideraciones críticas sobre la opinión de M. Hengel en su libro “La cuestión joánica”», *Estudios Bíblicos* 48 (1990) 543-563.
«Fe y Amor: Esencia del cristianismo en la Primera Carta de san Juan», *Giennium* 10 (2007) 13-66.
«Vida eterna en la Primera Carta de san Juan y su alcance en el conjunto de la escatología de la Carta» en J.M. Díaz Rodelas, M. Pérez Fernández, F. Ramon Casas (eds.), *Aún me quedas Tú*, Homenaje al Dr. Vicente Collado Bertomeu, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2009, 319-340.

COLECCIÓN
COMENTARIOS A LA BIBLIA DE JERUSALÉN

Consejo asesor:
Víctor Morla y Santiago García

ANTIGUO TESTAMENTO

1A. Génesis 1-11, *por José Loza*
1B. Génesis 12-50, *por José Loza*
2. Éxodo, *por Félix García López*
3. Levítico, *por Juan Luis de León Azcárate*
4. Números, *por Francisco Varo*
5. Deuteronomio, *por Juan Luis de León Azcárate*
13A. Salmos 1-41, *por Ángel Aparicio*
13B. Salmos 42-72, *por Ángel Aparicio*
13C. Salmos 73-106, *por Ángel Aparicio*
13D. Salmos 107-150, *por Ángel Aparicio*
15A. Job 1-28, *por Víctor Morla Asensio*
15B. Job 29-42, *por Víctor Morla Asensio*
19A. Isaías 1-39, *por Francesc Ramis Darder*
19B. Isaías 40-66, *por Francesc Ramis Darder*
22. Daniel, *por Gonzalo Aranda*
24. Nahúm, Habacuc, Sofonías, *por Víctor Morla*

NUEVO TESTAMENTO

1A. Evangelio de Mateo, *por Antonio Rodríguez Carmona*
1B. Evangelio de Marcos, *por Antonio Rodríguez Carmona*
3A. Evangelio de Juan, *por Secundino Castro Sánchez*
3B. Cartas de Juan, *por Domingo Muñoz*
5. Corpus Paulino II. Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, *por Federico Pastor*
6. Carta a los Hebreos, *por Franco Manzi*
8. Apocalipsis, *por Domingo Muñoz León*

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de RGM, S.A., en Urduliz,
el 8 de octubre de 2010.



¿Es posible escribir hoy un comentario después del volumen de R.E. Brown (verdadera enciclopedia) o después de los comentarios de H.-J. Klauck o de M. Morgen con sus exquisitos análisis literarios y su exhaustiva información bibliográfica? Reconocemos los méritos de estos comentarios y de tantos otros que tienen su justificación dentro del círculo de estudios especializados. Por ello, no pretendemos sustituirlos. Simplemente intentamos un tipo de comentario que haga llegar al Pueblo de Dios el mensaje del texto bíblico como alimento espiritual de los creyentes. Para ello se escribieron las Cartas de Juan y toda la Biblia. El acercamiento especializado resulta muy difícil de digerir para muchos cristianos, incluso ministros de la Palabra. En estas circunstancias, intentar un acercamiento a las Cartas de Juan liberado de la esclavitud de las notas y de continuas referencias bibliográficas puede prestar un servicio a los creyentes.

Domingo Muñoz León, sacerdote de la Diócesis de Jaén, ha sido profesor de la Facultad de Teología de Granada y posteriormente Miembro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en la especialidad de Targum y Nuevo Testamento (1974-1995). Ha sido también miembro de la Pontificia Comisión Bíblica (1984-1995) y profesor invitado de las Facultades de Teología de Comillas y San Dámaso. Es autor de numerosas obras de temática bíblica y ha participado en los trabajos de Edición de la Biblia de Jerusalén en los escritos joánicos.




ISBN: 978-84-330-2443-5
9 788433 024435
www.edesclee.com